CLÁSICOS DEL ADVENTISMO 6

Símposio sobre Apocalipsis - I

Frank B. Holbrook
EDITOR

APIA
GEMA EDITORES

Título de la obra original en inglés: *Symposium on Revelation — Book I*
Copyright© 1992 by the Biblical Research Institute,
12501 Old Columbia Pike, Silver Spring, Maryland 20904. All rights reserved.
Spanish language edition published by permission of the copyright owner.

Simposio sobre Apocalipsis
es una coproducción de

APIA
Asociación Publicadora Interamericana
2905 NW 87 Ave. Doral, Florida 33172, EE. UU.
tel. 305 599 0037 – fax 305 592 8999
mail@iadpa.org – www.iadpa.org

Presidente	**Pablo Perla**
Vicepresidente Editorial	**Francesc X. Gelabert**
Vicepresidente de Producción	**Daniel Medina**
Vicepresidenta de Atención al cliente	**Ana L. Rodríguez**
Vicepresidenta de Finanzas	**Elizabeth Christian**

Agencia de Publicaciones México Central, A.C.
Uxmal 431, Col. Narvarte, Del. Benito Juárez, México, D.F. 03020
tel. (55) 5687 2100 – fax (55) 5543 9446
ventas@gemaeditores.com.mx – www.gemaeditores.com.mx

Presidente	**Erwin A. González**
Vicepresidente de Finanzas	**Irán Molina A.**
Director Editorial	**Alejandro Medina V.**
Director de Producción	**Abel Sánchez A.**
Director de Ventas	**Rubén Quetz D.**

Traducción y diagramación del texto
Cantábriga, SC

Edición
Daniel Bosch

Diseño de la portada
Ideyo Alomía L.

Copyright © 2010 de la edición en español
Asociación Publicadora Interamericana
GEMA EDITORES

Esta prohibida y penada por las leyes internacionales de protección de la propiedad intelectual la reproducción total o parcial de esta obra (texto, ilustraciones, diagramación), su tratamiento informático y su transmisión, ya sea electrónica, mecánica, por fotocopia o por cualquier otro medio, sin permiso previo y por escrito de los editores.

La relación de versiones de la Biblia usadas en esta obra, y sus respectivas siglas, figuran en la página 15.

ISBN 10: 1-57554-831-3
ISBN 13: 978-1-57554-831-9

Impresión y encuadernación
Panamericana Formas e Impresos S.A.

Impreso en Colombia

69696
Simposio sobre Apocalipsis - I
228.06 / Si 612

CLÁSICOS DEL ADVENTISMO

1. *Apacienta mis ovejas*
2. *Preguntas sobre doctrina*
3. *Salvación sin límites*
4. *Entender las Sagradas Escrituras*
5. *Simposio sobre Daniel*

Contenido

Versiones bíblicas empleadas iv
Nota sobre esta versión en español ix
Abreviaturas xvi
Al lector xix

I
Estudios introductorios

Capítulo I 3
Principios fundacionales de interpretación
Kenneth A. Strand

Capítulo II 43
Las ocho visiones básicas
Kenneth A. Strand

Capítulo III 59
Escenas de "introducción victoriosa"
Kenneth A. Strand

Capítulo IV 85
Interpretación del simbolismo del Apocalipsis
Jon Paulien

Capítulo V 117
Tipología del santuario
Richard M. Davidson

Capítulo VI 157
Relaciones entre Daniel y el Apocalipsis
Richard Lehmann

Capítulo VII 173
El uso de Daniel y el Apocalipsis en los escritos de Elena G. de White
George E. Rice

Capítulo VIII 193
El uso de los escritos de Elena G. de White por parte del intérprete
Jon Paulien

II
Estudios exegéticos

Capítulo IX 207
Cuestiones del Apocalipsis: Informe del CDA

Capítulo X 217
Sellos y trompetas: Debates actuales
Jon Paulien

Capítulo XI 237
Los siete sellos
Jon Paulien

Capítulo XII 291
Los santos sellados y la tribulación
Beatrice Neall

Capítulo XIII 333
El ángel fuerte y su mensaje
William H. Shea
El ángel fuerte 334
El mensaje del ángel fuerte 359

Capítulo XIV 387
Las profecías cronológicas de Daniel 12 y Apocalipsis 12-13
William H. Shea

III
Apéndices

A 429
Elena G. de White y Apocalipsis 4-6
Jon Paulien

B 443
¿Cuándo comenzaron las setenta semanas de Daniel 9: 24?
William H. Shea

Índice general alfabético 467

Al lector

Con la publicación de SIMPOSIO SOBRE APOCALIPSIS, en dos tomos, la Comisión concluye casi una década de estudio continuo que se centró en primer lugar en cuestiones sobre Daniel, Levítico y Hebreos. En años recientes la Comisión ha dedicado su tiempo casi exclusivamente a cuestiones relativas al libro de Apocalipsis. SIMPOSIO SOBRE APOCALIPSIS (libros 1 y 2) recibe la numeración de los volúmenes 6 y 7 de la colección CDA.

El interés en el significado del libro de Apocalipsis es generalizado entre muchos grupos cristianos. La erudición crítica relega sus mensajes simbólicos a acontecimientos que se dieron en el judaísmo y en el Imperio romano del siglo I. Sin embargo, muchos cristianos conservadores han adoptado algún tipo de interpretación futurista que sitúa el cumplimiento del grueso de las profecías de la era cristiana a los siete últimos años de la historia, adornado con creencias como un rapto secreto de la iglesia, la conversión de los judíos, un anticristo individual y un período de tres años y medio de tribulación.

Al vivir en un clima religioso tal, los adventistas del séptimo día no se han sustraído de la influencia de estas escuelas de interpretación en su propia interpretación de la profecía bíblica. El encargo que la Comisión recibió en un primer momento conllevaba retos que provenían de las perspectivas preteristas o de la alta crítica. Más recientemente, no obstante, se vienen promoviendo puntos de vista que echan mano de cumplimientos duales de profecías concretas de Daniel y el Apocalipsis, así como otros modelos de interpretación, lo que lleva a formas variantes del futurismo.

No cuestionamos la sinceridad de quienes desarrollan sistemas diferentes para sondear los misterios de la profecía apocalíptica, y alentamos el estudio serio de las Sagradas Escrituras por parte de todos los miembros de iglesia. No obstante, los métodos de interpretación preterista y futurista no pueden sino debilitar el fundamento de corte histórico de Daniel y el Apocalipsis del que depende la interpretación que el adventismo del séptimo día tiene de sí mismo. Esta,

para nosotros, no es una cuestión arbitraria. Los adventistas del séptimo día somos intérpretes historicistas de estas profecías porque creemos que Jesús y los propios datos de la Biblia nos señalan ese método como el único método correcto que puede usarse.

Teniendo en cuenta el interés actual, varios capítulos de este libro examinan los argumentos en pro de interpretaciones afianzadas en la suposición de la existencia de cumplimientos duales en la profecía apocalíptica. Un capítulo en particular examina el punto de vista que proyecta los períodos cronológicos de Daniel 12 y Apocalipsis 13 a cumplimientos escatológicos futuros.

Para una correcta interpretación de las antiguas Escrituras son esenciales principios sólidos de interpretación. Esto es así en especial en el libro de Apocalipsis, dado que su simbolismo es extraño a nuestra mentalidad moderna. Los primeros seis capítulos de esta obra están dirigidos a establecer tales principios. Dado que los escritos de Elena G. de White se citan a menudo como autoridad para puntos de vista que ella nunca mantuvo, dos capítulos y un artículo del apéndice abordan su interpretación de esas profecías. Se sugieren varias directrices para evitar un uso indebido de esa importante fuente de interpretación bíblica.

La sección exegética del libro 1 aborda diferentes aspectos de la oscura serie de los sellos (4: 1 – 8: 1) y las trompetas (8: 1 – 11: 18). La cuestión central de si los sellos y las trompetas se cumplen en secuencias que surcan la era cristiana hasta el fin, formando este parte de las mismas, o si ambas series encuentran su cumplimiento (o un cumplimiento dual) únicamente en el tiempo del fin se evalúa en armonía con los indicadores de las Sagradas Escrituras.

En este volumen aparecen presentaciones de los sellos y de la visión de Apocalipsis 10 (parte del interludio de la serie de las trompetas). La Comisión no deseaba fomentar especulaciones innecesarias sobre la oscurísima serie de las trompetas. Optó por no imprimir muestras de interpretaciones historicistas. Limitando su expresión publicada a la evidencia bíblica que, con claridad, ubica tanto los sellos como las trompetas en épocas históricas, dentro del tiempo de gracia, la Comisión desea alentar el estudio continuo dentro de estos parámetros.

Una vez más, deseamos expresar nuestra gratitud a los eruditos e invitados que han auxiliado a la Comisión en su tarea, en especial a los autores cuyas monografías aparecen en este volumen:

Richard M. Davidson
Richard Lehmann
Beatrice Neall
Kenneth A. Strand
Jon Paulien
George E. Rice
William H. Shea

La Comisión sobre Daniel y Apocalipsis
Asociación General
de la Iglesia Adventista del Séptimo Día

Capítulo I

Principios fundacionales de interpretación

Kenneth A. Strand

Sinopsis editorial. Los cristianos conservadores creemos firmemente que el mensaje de la Biblia trasciende a su tiempo y su cultura. En consecuencia, según pasan los años y se ensancha el abismo de los siglos entre los mundos antiguo y moderno, cobra mayor importancia que los estudiosos de las Escrituras se adhieran estrictamente a principios sólidos de interpretación, no sea que interpreten indebidamente la Palabra de Dios. Esto tiene incidencia especial en lo que se refiere al descubrimiento de las verdades envueltas en los símbolos de los libros apocalípticos de Daniel y Apocalipsis.

En este importante capítulo, el autor explica con detalle las características de la profecía apocalíptica, expone el propósito y la temática del libro de Apocalipsis y explora la naturaleza de su simbolismo. Asimismo, señala la manera de determinar su significado.

Todo sistema de interpretación del Apocalipsis debe comenzar con la ubicación de sus segmentos en marcos temporales pasados, presentes o futuros. Tras años de estudio, el autor de este trabajo está profundamente convencido de que una interpretación clara de la estructura literaria del Apocalipsis presenta el cimiento necesario sobre el cual elevar una interpretación sólida de sus visiones. El propio libro profético aporta las claves para explicar su estructura.

Los datos indican que el Apocalipsis se compone de ocho visiones unidas internamente para formar cuatro pares. La profecía se divide de forma natural en dos secciones: los capítulos 1-14 y los capítulos 15-22. Cuatro visiones preceden esta línea divisoria natural (final del capítulo 14), y cuatro visiones dan conclusión al libro. Las primeras cuatro visiones (serie histórica) encuentran cumplimiento en la era cristiana, que lleva a su culminación en el segundo advenimiento. Las últimas cuatro visiones (serie escatológico-judicial) abarcan acontecimientos posteriores a la terminación del tiempo de gracia para los seres

humanos. Dado que una debida comprensión de la organización del Apocalipsis resulta tan vital para la interpretación de sus visiones, los próximos dos capítulos también abordarán este tema con cierto detalle.

Esquema del capítulo

I. Enfoques interpretativos del Apocalipsis
II. Exégesis, teología y hermenéutica
III. Reglas generales de interpretación
IV. Reglas especiales para la interpretación apocalíptica
V. Propósito y temática del Apocalipsis
VI. Estructura literaria del Apocalipsis

El libro de Apocalipsis ha sido objeto de malas interpretaciones y de un tratamiento indebido en un grado mayor que cualquier otro libro de la Biblia. Incluso un vistazo superficial al gran número de comentarios sobre el Apocalipsis revela un abanico fenomenalmente amplio de malentendidos, de interpretaciones indebidas y de conclusiones que no solo son contradictorias sino que, con frecuencia, resultan sumamente especulativas. En marcado contraste con la profusión de material expositivo sobre el Apocalipsis está la virtual carencia de estudio de la rica teología del libro. Hasta la fecha, no existe ningún estudio exhaustivo de la teología del libro de Apocalipsis, y aun las presentaciones de motivos o temas teológicos concretos de Apocalipsis son relativamente raras y, frecuentemente, resultan a la vez someras y poco fiables.[1]

1. Los artículos especializados representan con frecuencia exégesis de un pasaje más que la teología del Apocalipsis en su conjunto o al menos la teología que informa o subyace al propio pasaje. Es posible que haya algunas excepciones en ciertas áreas, como, por ejemplo, la cristología, la pneumatología y la eclesiología. También cabe destacar el capítulo "Doctrine" [Doctrina] en H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], 3ª ed. (Cambridge, Inglaterra, 1908), clix-clxxiii. Trata los temas del monoteísmo, la doctrina de Dios, la cristología, la pneumatología, la eclesiología, la soteriología y la angelología, pero básicamente *se limita a dar una visión general de los datos.*

Enfoques interpretativos del Apocalipsis

Los comentarios del Apocalipsis se adscriben a grandes rasgos a varias categorías fundamentales: el historicismo, el preterismo y el futurismo.

Historicismo. El método histórico puede adoptar cualquiera de dos enfoques básicos: (1) El enfoque "rectilíneo" entiende que el Apocalipsis presenta una secuencia de acontecimientos que comienza en la época apostólica y que prosigue paso a paso hasta la gran culminación escatológica.[2] (2) El enfoque "recapitulatorio" interpreta que las diversas visiones del Apocalipsis abarcan el mismo terreno desde los días del propio profeta hasta el tiempo del fin. Este segundo tipo de interpretación ha sido habitual entre los adventistas del séptimo día.[3] En cualquier caso, se entiende que las profecías encuentran cumplimiento en la época histórica que media entre los días de Juan y el establecimiento del reino eterno.

Preterismo. Por otro lado, el preterismo ha tendido a interpretar el libro de Apocalipsis, ya sea en su integridad o casi todo él, como

2. Varios intérpretes muy conocidos de una generación anterior eran partidarios de este punto de vista, como Albert Barnes, Adam Clarke, E. B. Elliott y Alexander Keith. Barnes, por ejemplo, dice de los siete sellos que están insertos en una secuencia de acontecimientos de comienzos de la época posapoostólica, que las siete trompetas comenzaban con el saqueo de Roma a manos de los visigodos en 410 d.C., que el librito abierto de Apocalipsis 10 representaba la Biblia abierta en la época de la Reforma del siglo XVI y que las siete postreras plagas eran un reflejo de la Revolución Francesa de finales del siglo XVIII.
3. El ejemplo que quizá siga siendo más conocido es el de *Las profecías de Daniel y el Apocalipsis*, de Urías Smith (múltiples ediciones e impresiones, incluyendo la todavía disponible "edición revisada", publicada por vez primera en inglés en 1944 por la Southern Publishing Association, en Nashville, Tennessee; la versión española de esta obra fue editada por vez primera por Publicaciones Interamericanas, en Mountain View, California, en 1949). Otros autores adventistas, entre los que se cuentan S. N. Haskell y R. A. Anderson, han usado el mismo enfoque. El comentario más reciente y detallado que lo presenta es la excelente publicación de C. Mervyn Maxwell, *Dios revela el futuro* (Miami, Florida: APIA, 1993). Entre los autores no adventistas, no he encontrado ninguno que utilice este enfoque al estilo adventista, pero S. L. Morris, *The Drama of Christianity* [El drama del cristianismo] (Richmond, Virginia, 1928) y William Hendriksen, *More than Conquerors* [Más que vencedores] (Grand Rapids, Míchigan, 1940) presentan repeticiones parciales o incompletas.

historia antigua. La mayoría de los eruditos preteristas consideran que las profecías del Apocalipsis reflejan acontecimientos y situaciones relativas a la iglesia cristiana y al Imperio Romano de los días de Juan, alcanzando posiblemente un breve trecho posterior a esa época para englobar cosas previstas por Juan. Hay, sin embargo, algunas excepciones de preterismo que permitirían que las profecías del Apocalipsis llegasen incluso hasta Constantino el Grande, a comienzos del siglo IV, perteneciendo la sección de 19: 11 en adelante a un período posterior que en nuestros mismos días sigue siendo futuro.[4]

Futurismo. El sistema futurista de interpretación ve el cumplimiento de la mayor parte del Apocalipsis restringido a un breve período aún futuro para nosotros. Una subclase del futurismo —en la que caen la mayor parte de los futuristas y aun la mayoría de los evangélicos— es lo que se denomina pretribulacionismo o dispensacionalismo.[5] Este enfoque particular interpreta normalmente que los acontecimientos registrados en Apocalipsis 4: 1 – 19: 10 ocurren en un período de siete años que todavía se encuentra en nuestro futuro, un período que comienza con un rapto "secreto" y marcado a su término por la gloriosa aparición visible de Cristo. Los pretribulacionistas o dispensacionalistas consideran que este período de siete años constituye la septuagésima semana de años de la profecía de Daniel 9: 24-27, aunque la semana sexagésima novena concluyó al comienzo de la era cristiana.[6]

---

4. El origen del punto de vista preterista suele atribuirse a Luis de Alcázar (fallecido en 1613), jesuita español, en su monumental *Investigación sobre el sentido oculto del Apocalipsis* (publicada de forma póstuma en 1614). Junto a él y otros expositores católicos antiguos, diversos comentaristas protestantes de siglos posteriores (por ejemplo, I. T. Beckwith, Moses Stuart y H. B. Swete) han tendido a permitir que partes del Apocalipsis tengan un cumplimiento que llega a los primeros siglos posapoostólicos de la era cristiana. Los comentaristas preteristas de "tradición liberal", ya sean católicos o protestantes, interpretan que el libro es reflejo de la época del propio Juan.
5. Entre los bastante numerosos ejemplos se cuentan comentarios recientes de John Wolvoord, *The Revelation of Jesus Christ: A Commentary* [La revelación de Jesucristo: Comentario] (Chicago, 1966); y Hal Lindsey, *There's a New World Coming* [Viene un nuevo mundo] (Santa Ana, California, 1973). El primero es una obra de tipo erudito, mientras que la segunda es un libro de estilo popular.
6. Los expositores de este punto de vista han producido mucha bibliografía, empezando con su originador, J. N. Darby, de Irlanda, quien plasmó la esencia del pretribulacionismo o dispensacionalismo a finales de la década de 1820 y durante la década de 1830. Darby fue sumamente prominente por su actividad en Inglaterra (normalmente se lo considera fundador del movimiento

Otros enfoques. Además de las tres grandes escuelas de interpretación y de sus subdivisiones, están en boga en la actualidad varios planteamientos interpretativos adicionales. Algunos de ellos se solapan o abarcan en parte uno o más enfoques tradicionales, pero todos tienden a poner su acento principal en otra dirección. Hay, por ejemplo, diversas interpretaciones ahistóricas. Entienden que el Apocalipsis presenta un drama mitológico, ideales maravillosos, filosofía de valores o algo de ese estilo, sin tocar la historia real ni una escatología genuina en absoluto.[7]

Por último, debería señalarse que en años recientes ha habido una tendencia hacia la mezcla de enfoques. Quizá los más notables en este sentido sean las tentativas de mezclar el preterismo con el futurismo, siendo el primero el telón de fondo del segundo (por ejemplo, George Eldon Ladd y Leon Morris), o de reinterpretar el historicismo de un modo futurista (particularmente notable en exposiciones de adventistas del séptimo día que publican en la actualidad sus propios puntos de vista).

No es mi objetivo en este capítulo ilustrar adicionalmente los diversos enfoques, ni evaluarlos. Esto lo he hecho brevemente en otro lugar para los tres tradicionales, algo que también han hecho varios autores recientes.[8] En su debido momento, se presentarán ciertos principios básicos que ayudarán al lector a separar modos interpretativos poco sólidos de lo que es sólido y válido.

---

de los "Hermanos de Plymouth"), pero promulgó sus puntos de vista también en el continente europeo y en Norteamérica, a la cual realizó seis viajes. En América, la Biblia Anotada de Scofield ha tenido influencia considerable en la divulgación del punto de vista, potenciada en años recientes por las publicaciones de Hal Lindsay. Las "teologías sistemáticas" de Alva McClain y L. S. Chafer también propugnan este punto de vista. Entre varios buenos análisis y evaluaciones del pretribulacionismo o dispensacionalismo, debería destacarse la crítica, ecuánime y de fácil lectura, de George Eldon Ladd, *The Blessed Hope* [La bienaventurada esperanza] (Grand Rapids, Míchigan, 1956).

7. Entre los expositores que han escrito en inglés, es probable que puedan incluirse los siguientes (aunque quizá con algún tipo de marco preterista o "histórico" diverso en juego): E. W. Benson, Raymond Calkins, William Milligan, Paul S. Minear, S. L. Morris y D. T. Niles.
8. Véase K. A. Strand, *Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis], 2ª ed. (Naples, Florida, 1979), 11-16; *cf.* también, por ejemplo, Merrill C. Tenney, *Interpreting Revelation* [Interpretación del Apocalipsis] (Grand Rapids, Míchigan, 1957), 135-46.

De momento, baste simplemente señalar que cualquier enfoque basado en criterios y opiniones externos (en vez de surgir del propio Apocalipsis) debería considerarse sumamente sospechoso. De hecho, las confusiones tan endémicas en la mayoría de los comentarios, sea cual sea su postural interpretativa particular, tienen su raíz en la *eiségesis* —es decir, inyectar en el texto algo que *no está en él*—, en vez de proceder de la base de la sana *exégesis* —extraer del texto lo que *está en él*—.

El escollo *eisegético* se revela de varias formas. A menudo aparentan ser plausibles, porque parecen utilizar el válido principio interpretativo de comparar un pasaje bíblico con otro. Sin embargo, el lector debe tener presente que lo que importa no es la cantidad de pasajes bíblicos citados, aludidos o yuxtapuestos. Lo que cuenta es la solidez del procedimiento empleado. Según 2 Pedro 3: 16 había en los días del Nuevo Testamento personas que torcían las Escrituras «para su propia perdición». Desgraciadamente, esa práctica sigue imperando en gran medida en nuestros días, y la interpretación del Apocalipsis parece particularmente proclive a la misma.

Exégesis, teología y hermenéutica

A modo de introducción, observamos que existen tanto diferencias como cosas en común entre los enfoques exegéticos y teológicos del libro de Apocalipsis. La exégesis aborda un texto o un pasaje específico y busca extraer el mensaje que el autor se propuso con ese texto o ese pasaje particular. Esto abarca todas las inquietudes que tiene un exégeta normalmente cuando se enfrenta con cualquier fragmento literario (significado de las palabras, relaciones sintácticas, etc.), los contextos histórico y literario generales y cualquier otra información que pueda arrojar luz sobre el significado del pasaje, incluyendo declaraciones relevantes que haga el autor en otros lugares.

El estudio teológico utiliza las mismas herramientas y principios hermenéuticos. Sin embargo, mientras que el estudio exegético normalmente significa el examen meticuloso y en profundidad de *un texto o un pasaje particular*, el estudio teológico suele abarcar lo siguiente:

En primer lugar, utiliza los resultados exegéticos de varios textos o pasajes emparentados. En segundo lugar, busca ponerlos en la debida

relación mutua. Por último, se empeña en buscar una relación entre esta síntesis y las evidencias y exposiciones bíblicas más amplias de los mismos motivos, temas o perspectivas teológicos (tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo).

Por ello, la exégesis de Apocalipsis formula esta pregunta fundamental: ¿Qué nos dice este pasaje específico del Apocalipsis? Por otro lado, el estudio teológico formula una pregunta más amplia: ¿Qué temas o motivos teológicos se ven iluminados o dilucidados por este pasaje, y cómo se enmarca la presentación que este libro hace de esos temas o motivos en el contexto más amplio tanto de la teología del Nuevo Testamento como de la teología bíblica en su conjunto?

Debido a los tipos de interpretaciones erróneas del Apocalipsis que vienen apareciendo en años recientes, no solo provenientes de autores no adventistas, sino también en ciertos círculos adventistas, reiteraremos brevemente en primer lugar los principios conocidos y generalmente aceptados de interpretación bíblica. Luego prestaremos atención más detallada a ciertas cuestiones de importancia vital relativas al Apocalipsis que resultan demasiado a menudo desconocidas para los expositores actuales, o que son pasadas por alto por los mismos. El presente capítulo no reiterará indebidamente lo que ha sido presentado sobre este tema en otros lugares de la colección de la Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis, pero el asunto de una hermenéutica sólida resulta tan esencial que puede resultar de utilidad hasta que se presente algún tipo de reformulación.[9]

Reglas generales de interpretación

Obviamente, las reglas para la interpretación de cualquier libro de la Biblia deben aplicarse también al libro de Apocalipsis. Por lo tanto, ofrecemos a continuación algunos comentarios sobre las mismas.

9. William G. Johnsson, "Conditionality in Biblical Prophecy With Particular Reference to Apocalyptic" [La condicionalidad en la profecía bíblica con referencia particular a la apocalíptica], *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy* [Las setenta semanas, el Levítico y la naturaleza de la profecía], colección CDA, ed. F. B. Holbrook, tomo 3 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986), 259-87; y Gerhard F. Hasel, "Fulfillments of Prophecy" [Cumplimientos de la profecía], *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, colección CDA, ed. F. B. Holbrook, tomo 3 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986), 288-322.

La Biblia es la mejor intérprete de ella misma

Los adventistas creemos firmemente que las Escrituras no son de interpretación privada, sino que los santos hombres de Dios hablaron según eran inspirados por el Espíritu Santo (2 Ped. 1: 20-21). Este hecho de la inspiración divina garantiza que las Sagradas Escrituras son una verdad completamente fiable. Lleva a la conclusión de que la Biblia es la mejor intérprete de ella misma, principio interpretativo ya mencionado antes.

Sin embargo, los pasajes bíblicos no deben combinarse sin la concurrencia de criterio alguno. Un enfoque sólido tiene en cuenta los siguientes hechos: (1) Las Escrituras no son únicamente la verdad en un sentido general, sino que también contienen *muchas verdades individuales*. (2) Por lo tanto, al abordar cualquier pasaje de las Escrituras resulta importante asegurarse de manera precisa de qué trata el pasaje particular y de cuál es su mensaje concreto *en su propio contexto específico*. (3) Aunque reunir dos o más pasajes bíblicos que tienen relevancia para el mismo tema ilumina nuestra comprensión de la verdad divina que se aborda, combinar de manera falaz dos o más declaraciones que son absolutamente ciertas en sí mismas puede muy bien llevar a una síntesis que carece completamente de validez y es errónea.

El último punto precisa ser recalcado de forma particular. Por ejemplo, si intentásemos aunar una biografía del todo exacta de César Augusto con una biografía del todo exacta de George Washington (a cada uno de estos personajes se lo llamó "padre de la patria"), tendríamos indudablemente un relato combinado lleno de errores. Lo mismo ocurriría si fuéramos a incrustar un relato verídico de la carrera militar de Napoleón Bonaparte en un relato verídico de la Segunda Guerra Mundial.

Obrar tan a la ligera con fragmentos individualmente ciertos y del todo precisos de información histórica parece ridículo, y sin duda lo es. No obstante, ¡precisamente este tipo de metodología tiene su paralelismo hoy en ciertos modelos interpretativos aplicados al libro de Apocalipsis![10] Se trate el asunto de la historiografía general o de los

10. Los adventistas del séptimo día tendemos a asombrarnos de que los evangélicos dispensacionalistas puedan desplazar la septuagésima semana de Daniel 9: 24-27 desde la era del NT hasta un tiempo aún futuro en nuestros propios días y de que luego conviertan Apocalipsis 4: 1 – 19: 10 casi en una

estudios bíblicos (o, si a eso vamos, cualquier otro campo), el resultado final no es la verdad, sino la confusión y el error.

El estudio diligente que echa mano de todas las herramientas disponibles

Se dice de los bereanos que eran «más nobles» que los de Tesalónica porque recibían con presteza la palabra de los apóstoles y porque después estudiaban las Escrituras para determinar si el mensaje de los apóstoles era verdadero (Hech. 17: 11). La búsqueda de la verdad divina debe ser meticulosa, diligente y equilibrada.

Tal estudio conlleva una debida comparación de un pasaje bíblico con otro, cuidando de adquirir tanto conocimiento como resulte posible de cada pasaje bíblico utilizado. Esto sugiere un uso serio y apropiado de las herramientas que estén a nuestro alcance: concordancias de la Biblia, diccionarios bíblicos, manuales de la Biblia, obras de referencia sobre la historia y la arqueología bíblicas, mapas y estudios geográficos de las tierras bíblicas, diccionarios de las lenguas originales y otras ayudas para el estudio de los idiomas bíblicos. (De ser posible, el texto bíblico debería leerse en las lenguas originales).

Aunque debemos ser cautos de lo que no es más que tradición humana —algo que, demasiado a menudo, incluye el error—, tenemos que reconocer que el uso apropiado y juicioso del material relativo a las fuentes relevantes del trasfondo histórico y arqueológico, a los diccionarios y ayudas similares puede resultar sumamente útil e iluminador en la búsqueda de la verdad bíblica y en el descubrimiento de la misma.

Los legos en las diversas disciplinas que acabamos de mencionar no debieran desanimarse. Cualquier persona dispuesta a estudiar pueda encontrar con facilidad información fiable. Se den cuenta de ello o no tales estudiantes de la Biblia, su propia lectura de las Escrituras en español o en otra lengua moderna tiene una deuda con eruditos conocedores de los idiomas originales y de los antecedentes históricos o de otro tipo relevantes para el estudio de la Biblia. Afortunadamente

---

exposición de lo que ha dado en llamarse "septuagésima semana" de Daniel. Sin embargo, ciertos autores adventistas del séptimo día recientes con una vena futurista manifiestan este mismo tipo de técnica en sus exposiciones privadas del Apocalipsis.

también, hay disponibles varias traducciones de la Biblia (al menos en español) que pueden compararse entre sí.

No está de más señalar en esta coyuntura que los estudiosos de la Biblia que de veras buscan la verdad no se limitarán a seleccionar traducciones o fraseologías tradicionales para satisfacer su propia imaginación en cuestiones objeto de disputa. Antes bien, buscarán la preponderancia de las pruebas al respecto de lo que es correcto.

Las traducciones de la Biblia difieren en la elección de las palabras y en la forma de expresión; pese a ello, la verdad divina se presenta habitualmente en casi todas las traducciones con tanta precisión y de una forma tan adecuada que no hay razón para que nadie se extravíe, al menos no en cuestiones vitales para la salvación.

Sin embargo, es verdad que algunas traducciones son, en general, más fiables que otras. Como regla, una traducción del tipo que podríamos llamar más "literal" debería tener preferencia con respecto al tipo "libre" o "parafrástico".[11] La gente dice a menudo que prefiere este segundo tipo de traducción (ejemplificado, digamos, por la Biblia de Jerusalén), porque tal traducción «está tan clara...» La cuestión, sin embargo, debería ser esta: En estas traducciones *libres*, ¿qué es lo que está tan claro: la palabra de Dios o la opinión del traductor?

Disposición a hacer la voluntad de Dios

Otra regla general de interpretación tiene que ver con la actitud del lector hacia la verdad. Tal como la expresó nuestro Señor, «el que quiera hacer la voluntad de Dios, conocerá si la doctrina es de Dios» (Juan 7: 17).

El propio libro de Apocalipsis es sumamente enérgico al recalcar que nada debe añadirse o quitarse de lo que está escrito en él. De hecho, pronuncia una bendición sobre aquellos que presten atención al mensaje del libro, y una maldición contra quienes lo distorsionen (véanse Apoc. 1: 3; 22: 7b, 18 19).

11. Ejemplos de traducciones "literales" o "formales": en inglés, King James, New King James, Revised Standard Version, New American Standard Bible, etcetera; en español, la versión Reina Valera. Ejemplos del método "libre" o dinámico de traducción: en inglés, New English Bible, Jerusalem Bible, Today's English Version, New International Version, Philips Translation, Living Bible, etcetera; en español, la Biblia de Jerusalén, Dios Habla Hoy y la Nueva Versión Internacional.

Estudio con oración

El estudio de las Escrituras hecho con oración es un principio de suma importancia. El mismo Espíritu Santo que inspiró a los autores de la Biblia a consignar la verdad divina tiene que estar presente para abrir nuestra mente a esa verdad. Debido a su importancia primordial, este principio particular podría haber sido formulado en primer lugar entre nuestros principios generales. En vez de ello, he escogido ponerlo a la conclusión porque abarca todos los demás cuando se asume de manera consciente. El estudio con oración significa un estudio que usa un método sólido al comparar un pasaje bíblico con otro, que aprovecha todas las herramientas disponibles el emprender el estudio diligente y que está caracterizado por la disposición a hacer la voluntad de Dios y a seguir los resultados del propio estudio, lleve adonde lleve.

Reglas especiales para la interpretación apocalíptica

El impacto de la forma literaria

La verdad de la Biblia tiene muchas facetas, y los autores bíblicos se valieron de una gran variedad de géneros literarios para transmitir el mensaje divino. Resulta fundamental reconocer que la verdad expresada por medio de un género literario particular manifiesta las características de ese género y se comprende únicamente cuando se da debida consideración a esas características. Los relatos históricos, las disposiciones legales, los dichos sapienciales, las cartas, las reflexiones poéticas y las aclamaciones se encuentran entre los numerosos y variados estilos de literatura incluidos en la Biblia. También aparecen en ocasiones combinados unos con otros.

Para la mayoría de los lectores, la diferencia entre prosa y poesía es, quizá, la más fácil de detectar. Por ejemplo, en el relato en prosa del éxodo se nos dice que Dios envió «un recio viento oriental» para dividir las aguas del mar (Éxo. 14: 21). En el relato poético se afirma que «bastó un soplo de tu nariz [referido a Dios] para que se amontonaran las aguas» (Éxo. 15: 8, NVI).

El carácter figurativo de la expresión poética es evidente de inmediato. ¡La mayoría de los lectores no se imaginaría a Dios como si de verdad se pusiese en cuclillas, apoyándose en las manos y las rodillas,

y con la nariz diese un bufido a las aguas del mar! Y, pese a ello, esta descripción gráfica añade un énfasis legítimo y una efectividad en la presentación de una verdad divina cuando se lee debidamente como el lenguaje figurado que es.

El libro de Apocalipsis representa un tipo de literatura y un estilo únicos entre los libros del Nuevo Testamento. Su paralelo bíblico más cercano es el libro veterotestamentario de Daniel. Estos dos libros de la Biblia se catalogan por lo general como "profecía apocalíptica", en contraposición con la "profecía clásica" (llamada a veces "profecía general"), estando esta representada por libros como los de los profetas mayores y menores.

Ambos tipos de literatura profética enseñan la verdad divina, igual que los demás tipos de literatura de la Biblia. Sin embargo, igual que en el caso de los otros tipos literarios, es preciso que el estudioso tenga en cuenta las características peculiares de este tipo de literatura. Desgraciadamente, la distinción entre la profecía clásica y la apocalíptica queda a menudo desdibujada a manos de los expositores de la Biblia.

En los párrafos que siguen, señalaremos brevemente, en primer lugar, algunas de las características más generalmente reconocidas de la apocalíptica. Luego abordaremos con más detalle algunas características de esta literatura a las que no se da por lo general la debida consideración.

Características generalmente reconocidas de la apocalíptica

Hay diversos autores que han señalado características comunes al género literario conocido como apocalíptica. Puede considerarse representativa la siguiente enumeración, basada en buena medida en mi libro *Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis]:[12]

Contrastes llamativos. La profecía apocalíptica traza una línea de demarcación clara e invariable entre el bien y el mal, entre las fuerzas de Dios y las fuerzas de Satanás, entre los justos y los malvados, entre la salvación para los hijos de Dios y la perdición para los enemigos de estos. Entre las numerosas contraposiciones llamativas del libro de Apocalipsis se encuentran el sello de Dios y la marca de la bestia, el testigo fiel y verdadero y la serpiente que engaña al mundo, la virgen

12. Strand, *Interpreting the Book of Revelation*, 18-20.

de Apocalipsis 12 y la ramera de Apocalipsis 17, los ejércitos del cielo y los ejércitos de la tierra, el fruto del árbol de la vida y el vino del furor de la ira de Dios, la nueva Jerusalén en glorioso esplendor y Babilonia en destrucción por el fuego, y el mar de vidrio y el lago de fuego.

Dimensión cósmica. La profecía clásica aborda la situación local y contemporánea como centro de atención fundamental, con un cierto grado de ampliación de la visión para representar el gran día final del Señor. En vez de ello, la apocalíptica tiene en su propia trama y urdimbre, el elemento de la dimensión cósmica o su alcance universal. La profecía apocalíptica enfoca el gran conflicto entre el bien y el mal no dentro de un marco histórico local y contemporáneo (como el presentado en los mensajes de los profetas mayores y menores), sino desde la posición estratégica que, por así decirlo, corre el telón del *mundo entero* para *todo el ámbito* de la historia humana.

Por ejemplo, Daniel 2 y 7 tratan los imperios mundiales en sucesión para el resto de la historia de la tierra desde la época de Daniel hasta la consumación final y el establecimiento del reino eterno de Dios. Asimismo, el Apocalipsis escruta los acontecimientos históricos fundamentales desde la época de Juan hasta la presentación de la *gran apoteosis* escatológica, incluida esta.

Énfasis escatológico. En ocasiones, los profetas clásicos amplían el ámbito de los oráculos sombríos de los juicios del día del Señor —ya estén dirigidos contra Israel, Judá, Nínive, Babilonia, Moab, Edom o cualquier otra entidad— para presentar brevemente un juicio final al término de la historia mundial. Sin embargo, la idea central de sus escritos se circunscribe a la situación de su propia época.

Por su parte, aunque aborda la historia según fluye con el correr del tiempo, la profecía apocalíptica dedica atención particular a los acontecimientos escatológicos. La apocalíptica describe la lucha en curso entre el bien y el mal en la historia, historia que tiende a degenerar según avanza en el tiempo. Pero es una historia que, en realidad, se encamina a un fin, momento en el que el propio Dios intervendrá directamente para destruir el mal y establecer la justicia. En cierto sentido, podemos decir que los profetas clásicos contemplaban la historia desde el punto de vista de su propia posición en el tiempo, mientras que los profetas apocalípticos visualizan el transcurso de la historia, con atención especial a su culminación final.

Origen en épocas de angustia y perplejidad. En su marco histórico, como en Daniel y el Apocalipsis, la apocalíptica bíblica surgió en momentos de angustia, perplejidad y persecución. Por ello, parece que la profecía apocalíptica aflora cuando circunstancias funestas para el pueblo de Dios pudieran llevarlo fácilmente a cuestionar si Dios sigue actuando y si mantiene el control de las cosas y enseña con claridad y contundencia que Dios, en efecto, sigue siendo el Señor de la historia, que está con su pueblo y que lo vindicará en una culminación escatológica grandiosa y gloriosa. La profecía apocalíptica es un tipo de literatura que resulta especialmente apta para consolar y dar esperanza a los oprimidos y pisoteados siervos de Dios en el momento en que necesitan de forma vital precisamente tal consuelo y tal esperanza.

Basada en visiones y sueños. Una comparación de la profecía apocalíptica con la profecía clásica y con otros ejemplos de literatura bíblica indica que la apocalíptica está caracterizada por una referencia más frecuente a las visiones y los sueños que en ningún otro tipo de literatura encontrado en la Biblia. Junto a ello, no es infrecuente la aparición de ángeles para interpretar tales visiones y tales sueños.

Uso generalizado del simbolismo. Aunque la profecía clásica usa el simbolismo hasta cierto punto, la apocalíptica puede distinguirse por él. El libro de Apocalipsis está cargado de símbolos de tipos diversos; sus imágenes son especialmente abundantes.

Uso de simbolismo compuesto. Además, con independencia del tipo de simbolismo que usen los profetas clásicos, estos tienden a seguir patrones realistas, mientras que la apocalíptica se aparta a menudo de las formas convencionales. Presenta, por ejemplo, animales que no existen en la naturaleza, como el dragón de siete cabezas y la bestia marina del Apocalipsis, el león alado y el leopardo de cuatro alas de Daniel, etcétera. Naturalmente, el simbolismo compuesto era común en el arte y la literatura del Próximo Oriente antiguo.

Resumen. Aunque la clasificación basada en tales criterios ha sido cuestionada,[13] la mayoría de los estudiosos sigue considerando que estos elementos constituyen características básicas de la profecía apocalíptica. En cualquier caso, la simple realidad es que hay un conjunto de escritos antiguos que, en mayor o menor grado, manifiesta

13. Véase especialmente Paul D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic* [El amanecer de la apocalíptica] (Filadelfia, 1975), 6-7.

la mayoría de estos elementos; por lo tanto, con fines descriptivos y utilitarios, parece útil y justificada una clasificación basada en ellos. Naturalmente, conocer y entender tales características especiales de la apocalíptica es un primer paso para la debida interpretación.

Sería preciso señalar, además, que todas las características recién presentadas no son necesariamente del todo exclusivas de la apocalíptica. Sin embargo, el grado en el que aparecen y la forma en la que se emplean en la apocalíptica son muy distintivos y sirven para presentar un contraste significativo con la dinámica puesta de manifiesto en la profecía clásica.

Continuidad vertical y horizontal

Por útil que resulte la anterior lista de características, no nos lleva del todo al quid de la profecía apocalíptica. A menos que nos quitemos nuestras "lentes" del siglo XXI y nos situemos decididamente en el seno de la perspectiva bíblica, corremos el riesgo de no comprenderla ni captarla suficientemente.

Aquí volvemos nuestra atención específicamente a dos elementos absolutamente vitales para la comprensión si es que queremos captar la auténtica dinámica de la apocalíptica. Me referiré a ellos como las dimensiones de la "continuidad vertical" y la "continuidad horizontal".

Continuidad vertical. La mente semítica antigua veía el cielo y la tierra en estrecho contacto mutuo. Desgraciadamente, se trata de una perspectiva que en nuestra civilización moderna, que tanto gira en torno a la ciencia, hemos perdido en gran medida. La mente moderna tiende a separar el cielo de la tierra, no simplemente espacial o físicamente, sino también espiritualmente. Hasta los cristianos estamos a menudo fuera de contacto con los marcos de referencia y las conceptualizaciones características de los autores de la Biblia y de sus primeros oyentes.

Dios se comunica, por supuesto, por medio del lenguaje de la humanidad. Obviamente, esto significa más que el vocabulario, la sintaxis y similares. Conlleva la totalidad del marco conceptual de las personas con las que se establece la comunicación.

Nosotros creemos que los marcos de referencia científicos de nuestro siglo son mucho mejores que las conceptualizaciones de los

antiguos, y, sin duda, en algunos aspectos, los nuestros están más "actualizados" y son más precisos. Sin embargo, sea nuestra cosmovisión antigua o moderna, se queda muy por debajo de las realidades más elevadas del universo de Dios. Su condescendencia a comunicarse con nosotros en nuestro lenguaje —por medio de nuestro marco conceptual— es tan grande que cualquier diferencia humana surgida tras dos o tres milenios resulta en la práctica irrelevante.

Sin embargo, la Biblia fue escrita precisamente en tiempos antiguos *para nosotros*. Por lo tanto, es necesario que, en nuestro empeño por entender hoy el mensaje de Dios contenido en su palabra escrita, tengamos presentes aquellos marcos de referencia pertinentes para los antiguos autores y sus oyentes.[14]

Aunque las modernas conceptualizaciones *científicas* de la realidad han aportado algunos progresos o correcciones importantes, en otras ocasiones han conducido a una grave pérdida. Sencillamente, no resulta posible la verificación *científica* empírica para todas las esferas de la realidad (de hecho, tales verificaciones pueden estar limitadas a una parte muy pequeña de la realidad total, como los propios científicos empiezan a captar cada vez más a menudo). Me atrevo a sugerir que una de las mayores pérdidas de la antigua conceptualización semítica de la realidad es el asunto que estamos considerando: la "continuidad vertical" que ve el cielo y la tierra en estrecho contacto mutuo.

Esta "continuidad vertical" resulta básica para todo el *corpus* bíblico; y axiomática para el mismo, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Sin embargo, en ningún sitio se manifiesta de forma más prominente que en la apocalíptica. Por ejemplo, no es casualidad que el libro de Apocalipsis presente reiteradamente entornos celestiales en relación con su descripción de actividades que tienen lugar en la tierra. En realidad, la profecía apocalíptica *ilustra* y *escenifica* este elemento vital de la perspectiva bíblica.

La esencia y la importancia de este concepto de la "continuidad vertical", en su aplicación a los mensajes del libro de Apocalipsis, han sido muy bien expresadas en las siguientes palabras escritas por Ele-

14. Elena G. de White realiza una excelente presentación de la naturaleza de los escritos inspirados en su "Introducción" a *El conflicto de los siglos* (Miami, Florida, 2007).

na G. de White: «Una cosa se comprenderá con certeza por el estudio del Apocalipsis: que la relación entre Dios y su pueblo es estrecha y decidida».[15]

Si queremos captar la auténtica belleza y recibir la eficacia de los mensajes que Dios nos ha dado en su Palabra, es preciso que volvamos a este concepto de la realidad que pone al cielo en estrecho contacto espiritual con la tierra. Esta verdad resulta vital para nuestra comprensión de los mensajes de los libros apocalípticos de Daniel y el Apocalipsis.

Continuidad horizontal. El segundo rasgo central de la apocalíptica, la dimensión de la "continuidad horizontal", también precisa de consideración minuciosa. Al igual que la apocalíptica ilustra y escenifica una continuidad vertical en la actividad entre el cielo y la tierra, también ilustra y escenifica una continuidad horizontal en su contemplación del porvenir. La historia es un continuo bajo el control de Dios, y avanza acercándose cada vez más a esa consumación gloriosa cuando el reino de justicia del propio Dios sea establecido para toda la eternidad.

Este tipo concreto de predicción profética, *que traza desarrollos dentro de un continuo histórico*, es una característica que contrasta de forma llamativa con la profecía clásica. Como ya se ha mencionado, esta se centra en la época del propio profeta, y luego puede ofrecer una expansión para presentar un cumplimiento ulterior y más amplio, de dimensión cósmica, al final de la historia. Por lo tanto, es acertado hablar en cierto sentido de los dos puntos focales o de los "dos focos" de la profecía clásica.

En cambio, la profecía apocalíptica no actúa así en absoluto. Antes bien, la profecía apocalíptica ve en la historia un *continuo*, una progresión o una secuencia. No contempla simplemente dos puntos focales —la época del profeta y el tiempo del fin— con un hiato intermedio. El estilo apocalíptico está ilustrado con claridad, por ejemplo, en las secuencias de la escena de la imagen de Daniel 2 y en las cuatro bestias y sus cuernos en Daniel 7.

Sin embargo, este tipo de enfoque apocalíptico de la historia no es exclusivo de Daniel. Los apocalipsis extracanónicos tienen indicaciones

15. Elena G. de White, *Testimonios para los ministros* (Mountain View, California, 1977), 114.

de lo mismo. Por ejemplo, el breve "Apocalipsis de las Semanas", en el libro etíope de Enoc 91: 12-27 y 93: 1-10, divide la historia en diez períodos sucesivos, abarcando el último de ellos el juicio final y dando paso a la eternidad. Otra ilustración es la parábola de Baruc en los capítulos 53-74 sobre una nube de tormenta que descarga aguas claras y negruzcas en unos doce períodos alternativos luminosos y oscuros, que llegan por fin a la consumación escatológica. Y hay varios ejemplos más, incluyendo la visión del águila de múltiples alas que aparece en 4 Esdras, capítulos 11-12, y el sueño o la visión de los toros y las ovejas (amén de una amplia variedad de animales diferentes) en el Enoc etíope, capítulos 85-90.

Los desarrollos o los procesos históricos secuenciales también son evidentes en el libro divinamente inspirado de Apocalipsis. Desde luego, podemos pensar en los llamativos ejemplos dentro de las secuencias de los siete sellos y de las siete trompetas, siendo rotos los sellos *en sucesión* y tocándose las trompetas *en sucesión*. Asimismo, la presentación de la animosidad del dragón en el capítulo 12 abarca una secuencia, porque ataca *en primer lugar* al Hombre-niño, *luego* a la mujer y, *por último*, al resto de la descendencia de la mujer. También es indicativa de este tipo de perspectiva secuencial la referencia en 17: 10 a las siete cabezas de la bestia, de las que se dice que son *siete reyes*, cinco de los cuales «han caído», «uno es» (en los tiempos de Juan) «y el otro aún no ha venido».

Hemos hecho hincapié a propósito en esta dimensión de la "continuidad horizontal" de la apocalíptica por dos razones: (1) Resulta absolutamente medular para la presentación apocalíptica de la historia como una sucesión de acontecimientos, y (2) en escritos recientes de ciertos autores evangélicos prominentes (como G. E. Ladd y Leon Morris) se ha confundido la visión apocalíptica de la historia con el enfoque del "cumplimiento dual" o de los "dos focos" de la profecía clásica.

Por ejemplo, Ladd presenta la idea de que el libro de Apocalipsis ve en la bestia marina semejante a un leopardo, presentada en el capítulo 13, un símbolo tanto del antiguo Imperio Romano de los días de Juan (preterismo) como de un anticristo que aún está por aparecer (futurismo).[16] Pero este tipo de procedimiento interpretativo con

16. Véanse G. E. Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* [Comentario sobre el Apocalipsis de Juan] (Grand Rapids, 1972), 13; y el artículo

dos puntos focales transpone indebidamente las características de un tipo de presentación profética al otro tipo, donde, sencillamente, no encajan. De hecho, cuando el patrón de los dos focos se impone a los libros apocalípticos de Daniel y el Apocalipsis, distorsiona los mensajes mismos que Dios se propone transmitir con esas profecías.

La profecía clásica, con su énfasis en la época del propio profeta y una perspectiva ocasional con "dos focos", nunca se detiene en los acontecimientos que llevan hasta el gran y final «día de Jehová». Por ejemplo, no hay referencia alguna en la profecía clásica de un poder escatológico venidero que reciba el nombre de anticristo. Ladd llega a este tipo de anticristo, como hemos señalado, imponiendo indebidamente la modalidad de los dos focos de la profecía clásica al Apocalipsis, donde, ciertamente, puede encontrarse el anticristo. *Pero*, en el Apocalipsis (y también en Daniel), el anticristo aparece dentro de un marco de referencia completamente diferente, concretamente, dentro de un *continuo histórico*, como un segmento de la *continuidad horizontal* en curso del Apocalipsis.

En resumen, la naturaleza misma de la profecía apocalíptica descarta el preterismo, el futurismo y cualquier combinación de ellos, a favor del método historicista. Este hecho es vital y tiene importantes implicaciones teológicas para nuestro estudio del Apocalipsis.

Quizá sea conveniente una aclaración adicional en esta coyuntura: ¿Por qué surge en la apocalíptica este concepto del continuo histórico en contraposición al concepto de los "dos focos" de la profecía clásica? Me animo a sugerir que un antecedente específico de la propia literatura bíblica sirve de patrón para la profecía apocalíptica, concretamente los relatos históricos del Antiguo Testamento. La profecía apocalíptica proyecta hacia el futuro una continuación del registro histórico de la Biblia.

La soberanía de Dios y su constante cuidado de su pueblo ocupan siempre el primer plano en la presentación que la Biblia hace del continuo histórico, ya se presente en acontecimientos del pasado (libros históricos) o en acontecimientos del porvenir (profecía apocalíptica). Tanto Daniel como el Apocalipsis revelan un dominio y un señorío divinos en lo referente al avance de la historia más allá de la época del propio profeta, una historia futura que culminará cuando

---

de Ladd titulado "Apocalyptic, Apocalypse" [Apocalíptica, apocalipsis] en *Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids, 1960), 53.

el Dios del cielo establezca su propio reino eterno que llenará toda la tierra y permanecerá para siempre.[17]

En resumen, lo más notable de las características generalmente reconocidas de la apocalíptica es su uso del simbolismo. Obviamente, hay un énfasis intensificado en esta característica, y muchos de los símbolos son de naturaleza compuesta. Además, los simbolismos reflejan los llamativos contrastes tan evidentes en la apocalíptica, y frecuentemente dan evidencia de un alcance amplio y cósmico.

Determinar el origen de los símbolos empleados, cerciorarse de su abanico de significados y de su centro de atención específico constituyen consideraciones vitales para el intérprete. El asunto se plantea en otro lugar de este volumen.[18]

Sin duda la faceta peor entendida y más mal empleada de la apocalíptica tiene que ver con su continuidad horizontal. La mayoría de las características generalmente reconocidas de la apocalíptica aparecen a veces en el resto de la literatura profética de la Biblia. Sin embargo, la continuidad horizontal de la profecía apocalíptica es una característica que sobresale en una contraposición muy marcada con respecto al planteamiento de la historia que hace la profecía clásica.

Para que sea sólida, la interpretación teológica del Apocalipsis tiene que ser compatible con esta perspectiva histórica. El Apocalipsis abarca, igual que el libro de Daniel, una progresión de la historia paso a paso, no un enfoque polarizado ya sea en el período antiguo, en la culminación escatológica o en ambos. Los comentaristas que desean combinar el preterismo con el futurismo como mejor método para el Apocalipsis se oponen abiertamente a la naturaleza misma del libro: un apocalipsis.[19] Es vital que seamos fieles a la perspectiva histórica real del Apocalipsis si queremos llegar a conclusiones acertadas en cuanto a los importantes mensajes de ese libro.

---

17. Dan. 2: 35, 44-45; *cf.* Apoc. 21, 22.
18. Véase el cap. 4 de este volumen, "Interpretación del simbolismo del Apocalipsis".
19. Los expositores que aceptan un cumplimiento historicista en el pasado de ciertas visiones de Daniel y el Apocalipsis, pero que luego optan por segundo cumplimento, fundamentalmente escatológico, de las mismas, también merecen esta crítica.— *Nota del Editor.*

Cuestiones especiales

En esta coyuntura, se plantean dos cuestiones especiales, especialmente si tenemos en cuenta lo dicho más arriba en cuanto a la "continuidad horizontal" de la apocalíptica: (1) En la profecía apocalíptica, ¿existe algo como lo que se ha dado en llamar *cumplimientos reiterados*? (2) ¿Contempla la presentación histórica de la apocalíptica una provisionalidad o *condicionalidad*, de modo que si las condiciones cambiasen, los cumplimientos históricos cambiarían en consonancia?

¿Cumplimientos reiterados? En mis presentaciones previas sobre la apocalíptica he señalado que existe cierta perspectiva de una "filosofía de la historia" en este tipo de profecía.[20] Sin embargo, con "filosofía de la historia" no me refiero a un planteamiento de una "filosofía de valores" que presente consideraciones o "ideales" históricos sin contacto con la realidad histórica. Es preciso recalcar que la profecía apocalíptica aborda *acontecimientos y cambios reales* en el continuo histórico, desde la época del profeta hasta el tiempo del fin. Cualquier tratamiento que divorcie de la historia real el cumplimiento de las predicciones apocalípticas va en contra de la esencia misma de la presentación histórica apocalíptica.

El tipo de "filosofía de la historia" al que llamo la atención tiene cierta pauta de aplicación recurrente. Buscaremos en primer lugar evidencias o ilustraciones del fenómeno; y, en segundo lugar, observaremos el tipo de material al que es aplicable el fenómeno.

Aunque la evidencia no es tajante del todo, este tipo de literatura sí contiene algunas indicaciones del concepto de que "la historia se repite". En los apocalipsis no canónicos, por ejemplo, la parábola de Baruc de la nube de tormenta divide su continuo histórico en períodos históricos *alternativos* "claros" y "negruzcos". Casi hay, de hecho, un patrón monótono de repetición histórica. En el libro canónico de Daniel, el surgimiento y la caída de los reinos transmite la misma idea con respecto a la repetitividad de la historia, especialmente si se tiene en cuenta la afirmación categórica de que Dios «quita reyes y pone reyes» (Dan. 2: 21).

---

20. Strand, *Interpreting the Book of Revelation*, 14-16; y, con algo más de detalle, ídem, *Perspectives in the Book of Revelation* [Perspectivas del libro de Apocalipsis] (Worthington, Ohio, 1975), 29-32.

El concepto es expresivo de las bendiciones y las maldiciones formularias de Deuteronomio (27-28) y encuentra ilustración gráfica en la propia historia de Israel. Esto se ilustra perfectamente, por ejemplo, en el libro de Jueces. Siempre que Israel dejaba de adherirse a su compromiso de pacto, el resultado era la opresión por parte de naciones extranjeras. La liberación llegaba siempre que Israel se volvía al Señor con sincero arrepentimiento. Aunque cada caso fue un episodio diferente, con un juez distinto que encabezaba la liberación, el *tipo* de fenómeno histórico en cada situación fue el mismo. Así, puede decirse que, en el marco israelita, "la historia se repite" en *principio*, aunque no en los detalles específicos.

En el libro de Apocalipsis encontramos sugerencias similares de patrones repetitivos, como en la división cuatro-tres dentro de diversos septetos. Podemos pensar, por ejemplo, en las llamativas similitudes encontradas en las cartas a Éfeso y Sardis, y también en las de Esmirna y Filadelfia (las iglesias primera y quinta, y las iglesias segunda y sexta, respectivamente, en Apocalipsis 2-3).

Además, la propia manera en la que se usa el simbolismo en Apocalipsis implica a veces una aplicación *reiterada* (y posiblemente *continua*). Particularmente imponente es la expresión de Apocalipsis 11: 8, «la gran ciudad, llamada en sentido figurado Sodoma y Egipto, donde también fue crucificado su Señor» [de los dos testigos]. Aquí hallamos tres lugares (Sodoma, Egipto, Jerusalén) aunados e *identificados* de tal forma que la mente se retrotrae a acontecimientos tanto del *pasado distante* como *mucho más cercanos en el tiempo*. Esos acontecimientos también estuvieron separados geográficamente.

Lo que este texto nos dice no es que vaya a haber un segundo cumplimiento de Sodoma, y menos un tercer cumplimiento, o que vayan a darse cumplimientos múltiples del antiguo Egipto que mantuvo a Israel en la opresión. El mensaje, más bien, es que esas tres entidades diferenciadas pueden ser identificadas en una especie de "aunamiento" en cuanto al carácter subyacente de maldad y de opresión que las distinguió. Por ello, pueden aplicarse perfectamente de manera *simbólica* a la «gran ciudad» que plasma y repite un carácter similar de maldad y de opresión.

Comentando la visión de Juan, también Elena G. de White hace algunas afirmaciones indicativas de este tipo de repetición histórica. Observemos, por ejemplo, esta afirmación: «Al penetrar con su vista

a través de largos siglos de tinieblas y superstición, el anciano desterrado vio a multitudes sufrir el martirio por causa de su amor hacia la verdad. Pero también vio que Aquel que sostuvo a sus primeros testigos, no olvidaría a sus fieles seguidores durante los siglos de persecución que debían venir antes del fin del tiempo».[21]

Cuando se hacen afirmaciones en el sentido de que Elena G. de White apoya cumplimientos reiterados de los libros de Daniel y el Apocalipsis,[22] es preciso prestar meticulosa atención al contexto de lo que dice y considerar qué tipo de "repetición de la historia" está en juego. No hay ni un solo caso en que dicha autora indique cumplimientos duales o múltiples del cuerno pequeño ni de cualquiera de las bestias de Daniel o el Apocalipsis y de los lapsos que les corresponden.

Esas entidades llegaron a la existencia una única vez. Sin embargo, el tipo de servicio que prestaron como vehículos del ataque de Satanás contra Dios y los santos de Dios puede fácilmente llevar a una *repetición de los procesos generales* empleados, ya se trate de engaños o de persecuciones (véase Juan 8: 4). Pero ninguna profecía apocalíptica se interpreta en el sentido de que plasme en sí misma cumplimientos duales o múltiples.

¿Condicionalidad en la apocalíptica? En escritos independientes de algunos adventistas del séptimo día se afirma que hay condicionalidad en los pronósticos históricos de libros apocalípticos como el Apocalipsis. Se argumenta que los cumplimientos que los adventistas del séptimo día llevamos tiempo sosteniendo como genuinos fueron únicamente parciales —si es que fueron cumplimientos en algún sentido—, porque no se cumplieron ciertas condiciones. Por ello, podemos esperar un cumplimiento aún futuro. Detalles que han sido puestos en esta categoría son el gran terremoto, el Día Oscuro y la caída de las estrellas (Apoc. 6: 12-17), el final de la profecía de los 2,300 días en 1844, otros lapsos cronológicos de Daniel y el Apocalipsis, y, aún de forma más general, la presentación apocalíptica de la historia.

---

21. Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles* (Miami, Florida, 2008), págs. 437-38.
22. Para un análisis de ese posicionamiento, véase el folleto "Ellen G. White and the Interpretation of Daniel and Revelation" [Elena G. de White y la interpretación de Daniel y el Apocalipsis], Instituto de Investigación Bíblica, Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

En primer lugar, respondiendo a este planteamiento, es preciso decir que los principios enunciados más arriba en cuanto a la presentación histórica en la profecía apocalíptica mantienen su validez para esta cuestión exactamente igual que para el "cumplimiento reiterado". Esos principios no dan lugar en absoluto a la falta de cumplimiento o al aplazamiento de la predicción apocalíptica a causa de la condicionalidad.

En resumen, la profecía apocalíptica presenta una progresión histórica que no da lugar a la variabilidad, dado que Dios predice «las cosas que *deben* suceder pronto» (Apoc. 1: 1). Por ejemplo, no hay duda alguna de que los cuatro jinetes de Apocalipsis 6 hayan de salir cabalgando; *ciertamente*, saldrán en la progresión indicada. Lo mismo se aplica a las advertencias representadas por las trompetas, a las plagas de la perdición, a la destrucción de Babilonia, etcétera. Son todas cosas que se le muestra a Juan y de las que se le dice que *ocurrirían*. Sencillamente, ¡no hay en juego elemento de contingencia alguno!

Sin embargo, puede argumentarse que hay un elemento de condicionalidad en las cartas a las siete iglesias. Así es, en efecto. El concepto mismo de esas cartas tiene en la condicionalidad un marco subyacente de referencia. Pero esta condicionalidad particular *no tiene relación con la presentación histórica* de la situación de las iglesias, sino con la manera en que las iglesias y las personas que las componen responderán al llamamiento de Cristo, con la forma en que *decidirán posicionarse en el futuro* en cuanto a su relación de pacto con el Señor.

Aquí acapara el primer plano la naturaleza hortatoria de la literatura epistolar. El hecho de que el libro de Apocalipsis sea una carta a la par que una profecía apocalíptica le da un cierto aroma de exhortación. Pero esa exhortación, es preciso recalcarlo, está limitada a los *llamamientos* (doquier se encuentren en el libro; véase, por ejemplo, 16: 15) y no se aplica al tipo específico de vaticinio profético que es parte consustancial de la naturaleza de la literatura apocalíptica. También el libro de Daniel tiene elementos de condicionalidad en sus secciones históricas y dondequiera se presente algún llamamiento.

Sin embargo, ni en Daniel ni en Apocalipsis está sujeto a la condicionalidad el propio vaticinio profético. Los acontecimientos están fijados, y los lapsos cronológicos predeterminados son definidos e

invariables. Esos elementos cuadran con lo que Daniel dijo al rey Nabucodonosor: «El gran Dios le ha mostrado a Su Majestad lo que *tendrá lugar* en el futuro. El sueño es verdadero, y esta interpretación, *digna de confianza*» (Dan. 2: 45, NVI).

El simbolismo en el Apocalipsis

Como se ha señalado anteriormente, entre las características generales de la profecía apocalíptica se encuentra su profuso uso del simbolismo, en especial del simbolismo compuesto. El libro de Apocalipsis está lleno de simbolismo y de imágenes, hecho que causa mucha consternación y gran confusión a los intérpretes. Parte del problema radica en que los expositores modernos incrustan sus propias interpretaciones en los símbolos en vez de determinar el abanico bíblico de significados.

Cuando se estudia el Apocalipsis se hace evidente que la gran mayoría de sus alusiones cargadas de simbolismo e imágenes apuntan al Antiguo Testamento. Este asunto es abordado con detalle en otro capítulo de este volumen.[23] Aquí nos limitaremos a añadir algunos comentarios sobre algunas consideraciones adicionales.

El papel literario del simbolismo. Una regla válida para la interpretación de las Escrituras es que un pasaje dado debería ser interpretado de forma literal a no ser que haya evidencia de la presencia de lenguaje simbólico o figurativo. En la mayor parte de la literatura bíblica este principio funciona perfectamente. Sin embargo, cuando nos enfrentamos a la profecía apocalíptica es preciso que reconozcamos en este tipo de literatura una preponderancia del uso del simbolismo. Por ello, es posible que nuestro enfoque tenga que volverse un tanto del revés para hallar razones para una interpretación literal de muchos pasajes.

En todo caso, hay consideraciones específicas que tendríamos que tener presentes cuando nos preguntamos por qué hay tanto simbolismo en la profecía apocalíptica y cuáles son las directrices para determinar cuándo esperar usos simbólicos. Aparte del hecho de que el simbolismo es una característica básica de este tipo de literatura, acuden a la mente las siguientes razones:

---

23. Véase el capítulo 4, "Interpretación del simbolismo del Apocalipsis".

1. **Efectividad de la presentación.** El símbolo es a menudo la forma más conveniente o contundente de presentar un mensaje. Se dice que "una imagen vale más que mil palabras", y así es con frecuencia, con más precisión y mayor efectividad que una extensa descripción verbal. Los mapas de carreteras, las fórmulas químicas, los bocetos de los artistas, los planos de un arquitecto, los retratos y las esculturas son ejemplos de "uso simbólico" que expresan lo que las propias palabras jamás podrían representar de manera adecuada.

2. **Presentación del futuro.** La propia historia futura sería un fenómeno difícil de describir literariamente de forma inteligible para los lectores o los oyentes de la profecía. Naturalmente, el Apocalipsis afirma desvelar el futuro, por lo que surge la pregunta de cómo podría presentarse mejor el futuro si no en términos simbólicos.

3. **Símbolos del acervo común.** Otra explicación del uso del simbolismo es el hecho de que ciertas expresiones simbólicas formaban parte del vocabulario de Israel, un acervo de uso simbólico común. Así, por ejemplos, las expresiones de *Egipto* y *Babilonia* serían entendidas fácilmente en su calado simbólico en el libro de Apocalipsis.

La fluidez del simbolismo. Por su naturaleza, los símbolos son *fluidos*. Son descripciones visuales. Pueden señalarse algunos elementos de esta fluidez:

1. El mismo símbolo puede significar cosas distintas en contextos diferentes. Por ejemplo, el *león* puede usarse para referirse a Cristo (el León de Judá en Apoc. 5: 5), al diablo (el «león rugiente» de 1 Ped. 5: 8), a Judá (el «cachorro de león» en Gén. 49: 9) y a Asiria y Babilonia («leones» en Jer. 50: 17).

2. Símbolos diferentes pueden representar lo mismo. Por ejemplo, tanto el *león* como el *cordero* representan a Cristo en Apocalipsis 5.

3. Puede haber una variación de los símbolos que representan una misma cosa dentro del mismísimo contexto. Por ejemplo, en Juan 10 Cristo es presentado a la vez como el *pastor* y como la *puerta al redil*; se declara que las siete cabezas de la bestia de Apocalipsis 17 son a la vez *siete montes* y *siete reyes*.

4. Pueden variar los detalles en lo que son aparentemente los mismos símbolos. Por ejemplo, los cuatro seres vivientes de Ezequiel 1

constituyen el antecedente de la escena del trono de Apocalipsis 4. En el primer pasaje cada ser tiene cuatro rostros, mientras que en el segundo pasaje cada ser tiene únicamente un rostro. Sin embargo, las descripciones de los rostros son iguales en ambos casos. Otros ejemplos serían los caballos de Zacarías 1: 8 (compárense también con 6: 2-3) y los de Apocalipsis 6, y los olivos, puestos en relación con los candeleros, tal como se presentan en Zacarías 4 y Apocalipsis 11.

El lector occidental moderno es propenso a desear una exactitud matemática en lo que respecta al uso simbólico, pero tal cosa es contraria a la naturaleza misma del simbolismo. Cuando se entiende la naturaleza fluida del símbolo, tal como se acaba de ilustrar, las variaciones y la variabilidad no deberían preocuparnos. De hecho, esta naturaleza fluida del símbolo ha de ser en sí misma un elemento disuasorio que nos salvaguarde de una literalidad excesiva en la interpretación.

Es importante, no obstante, que nos mantengamos dentro de los límites del uso convencional de los símbolos. Cuando interpretamos cualquier símbolo del libro de Apocalipsis, por ejemplo, debemos pensar en términos del abanico de significados convencionales. Así realizamos nuestra interpretación sobre la base de un significado que armoniza con el contexto específico del Apocalipsis.

La realidad interna del simbolismo. Una razón por la que los símbolos son *fluidos* es que representan una realidad interna que actúa más allá de la significación del objeto o de los objetos concretos que le sirven como origen. Minear explica esta función como sigue:

> Se trata de una forma global, no disjunta, de ver y de pensar. Abarca los acontecimientos en términos de su estructura interna como respuestas a la acción divina. La acción de Dios en cada época inducía un patrón reconocible de reacciones, y el profeta procuró discernir ese patrón por bien de sus lectores. Egipto seguía siendo un nombre distintivo, pero transmitía una riqueza simbólica de significado que ni estaba limitada por el contexto original ni lo desdeñaba. Tras este modo de ver la realidad se encontraba una posición ontológica distintiva a la cual deberíamos prestar más atención de lo que solemos.[24]

24. Paul S. Minear, "Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse" [Ontología y eclesiología en el Apocalipsis], *New Testament Studies* 13 (1965-1966): 95-96.

En el libro de Apocalipsis es fácil encontrar ejemplos de esta dinámica. De hecho, no sería ningún disparate afirmar que esta representa la forma básica en que opera el simbolismo dentro del Apocalipsis. Por ejemplo:

1. El símbolo de los «dos testigos» (Apoc. 11) tiene antecedentes en Zacarías 4 y en Moisés, Elías, Jeremías y otros profetas.

2. En la porción central del libro de Apocalipsis (8: 2 – 18: 24) existe una *doble* presentación de lo que podría denominarse temática del "éxodo de Egipto"/"caída de Babilonia". Las primeras cinco trompetas tienen como fuente antecedente las plagas del antiguo Egipto, mientras que con la sexta trompeta la escena traslada su escenario al río Éufrates, el río de Babilonia (9: 14). Asimismo, las primeras cinco plagas vuelven a basarse en las plagas que cayeron sobre Egipto, mientras que con la sexta plaga el escenario vuelve a cambiar al río Éufrates (16: 12).

3. La temática que podría denominarse "caída de Babilonia"/"Elías en el monte Carmelo" se da en la sexta plaga (16: 12-16).[25]

Aquí los antecedentes veterotestamentarios aportan una realidad para la comunidad cristiana que supera los significados originales. Cabe señalar dos aspectos de interés:

1. El constante cuidado de Dios por su pueblo de tiempos antiguos continúa en la comunidad cristiana, para la que Jesucristo «es el mismo ayer, hoy y por los siglos» (Heb. 13: 8). El concepto es inherente a la afirmación de que nuestro Señor es el Alfa y la Omega (1: 8; 22: 13). De hecho, la nueva comunidad cristiana, incluyendo el segmento representado por las congregaciones de Asia Menor que constituían la feligresía de Juan, era una *continuación* en la sucesión de personas que Dios había escogido y sostenido ante la adversidad y las artimañas del diablo.

2. La iglesia cristiana representa una *intensificación* de cuanto Dios había hecho por su pueblo en el pasado. Esta comunidad no solo está en la línea de la fe, sino que representa una culminación de los propósitos y los planes de Dios para su pueblo. Por ello, todas las experiencias significativas de la historia del trato de Dios con

25. Véase William H. Shea, "The Location and Significance of Armageddon in Rev 16: 16" [Ubicación y significación de Armagedón en Apoc. 16: 16], *AUSS* 18 (1980): 157-62.

su pueblo elegido del AT pueden ilustrar, al menos hasta cierto punto, la experiencia que pueden esperar los cristianos. Y la experiencia cristiana, como acabamos de notar, trascenderá a las experiencias o los acontecimientos en los que se basan las representaciones simbólicas.

En el planteamiento anterior vemos que, a menudo, los antecedentes simbólicos se *funden* o se *mezclan*. Esta mezcla del simbolismo en las imágenes del Apocalipsis es, en realidad, característica del libro. Por ello, volvemos a recalcar que en ningún caso se han destruido los materiales antecedentes. Ni se da una negación o una minimización de las situaciones o de los acontecimientos históricos a los que aluden las imágenes. Antes bien, esta mezcla de los antecedentes simbólicos retrata una nueva realidad que trasciende a cualquier antecedente individual, o incluso a la combinación de antecedentes, de modo que *el todo supera a la suma de las partes.*[26]

Sugerencias para la interpretación del simbolismo del Apocalipsis. La siguiente lista proporciona una serie de sugerencias para interpretar los símbolos del Apocalipsis. La lista no es exhaustiva; además, el intérprete no debiera usarla de forma inflexible, sino que ha de considerarla como una guía sugerente para el lector que se enfrenta al vasto y misterioso uso del lenguaje simbólico en el Apocalipsis.[27]

1. Entender el símbolo como lo que es: una figura o una señal que es de naturaleza fluida y representativa.
2. Reconocer las razones para el uso del símbolo en el pasaje y el contexto que se están estudiando.

---

26. En todo este proceso se ha dado algo que, por usar la terminología de Austin Farrer, podría denominarse "renacimiento de imágenes". De hecho, ese es el título de su comentario, *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse* [Renacimiento de imágenes: La composición del Apocalipsis de San Juan] (Gloucester, Massachusetts, 1970). Sin embargo, se trata de algo más que un *renacimiento*. Aunque un *renacimiento* podría concernir simplemente a imágenes individuales y posiblemente también a combinaciones, la *fusión* o la *mezcla* sobre las que acabamos de llamar la atención involucran una dinámica en la que las representaciones gráficas a grandes trazos nos llevan a la médula de las grandes realidades ontológicas y soteriológicas de la teología del NT, que son vitales e incumben a la vida y el servicio continuados de la iglesia cristiana.
27. Esta enumeración reproduce casi textualmente la de Strand, *Interpreting the Book of Revelation*, 29.

3. Descubrir en la medida de lo posible la fuente o las fuentes del simbolismo, fijándose en el significado original, así como cualesquiera otros significados derivados para la comunidad que lo usa ahora.
4. Considerar el símbolo desde el punto de vista del tipo de literatura en el que aparece (para el libro de Apocalipsis, la *apocalíptica*, literatura caracterizada por un hincapié escatológico cósmico, los contrastes llamativos, etcétera).
5. Fijarse en las relaciones del símbolo con la temática principal que se aborda. Por ejemplo, el mensaje de cualquiera de las siete trompetas tiene que ser compatible con la temática más abarcante de toda la visión de las siete trompetas.
6. Considerar el símbolo dentro de su contexto literario inmediato o de su marco textual. Tiene que haber compatibilidad también a este nivel.
7. Interpretar el símbolo en relación con su uso convencional. Su significado preciso (dentro del abanico de su uso convencional) ha de ser determinado por la temática que se aborda y en armonía con el marco textual inmediato: los principios enunciados en los puntos 5 y 6 anteriores.
8. Cuando busquemos la aplicación histórica, hay que evitar construir una historia "a la medida" para que encaje en ideas preconcebidas de lo que debería ser la aplicación del mensaje; antes bien, hemos de dejar que el propio mensaje sea la guía del cumplimiento histórico.
9. No procurar encontrar una aplicación de cada detalle de un simbolismo generalizado; en vez de ello, sacar la imagen o la lección principal. A menudo, partes de las presentaciones simbólicas simplemente complementan la imagen de conjunto.
10. Reconocer que el alcance de la presentación simbólica puede variar desde una simple metáfora a una profusa alegoría y que el significado de un símbolo específico puede variar en contextos diferentes.

Propósito y temática del Apocalipsis

Determinar el propósito y la temática de un libro dado es uno de los procedimientos básicos de una interpretación bíblica sólida. Esto es tan cierto en el Apocalipsis como en cualquier otro escrito de la

Biblia. Los comentaristas tienen por regla ser meticulosos a la hora de fijarse en claves que indican el propósito y la temática del autor. Sin embargo, demasiado a menudo, desde este punto de vista se ha prestado una atención insuficiente al libro de Apocalipsis. Veamos lo que el propio Apocalipsis nos dice.

El propósito del Apocalipsis

El propósito del libro de Apocalipsis es presentado con claridad en su preámbulo: «La revelación de Jesucristo, que Dios le dio para manifestar a sus siervos las cosas que deben suceder pronto [...]» (1: 1).

Teniendo en cuenta esta afirmación explícita, llama la atención que algunos comentaristas afirmen que el Apocalipsis no dice nada respecto de acontecimientos futuros para la época de Juan. Sugieren que el Apocalipsis es simplemente un hermoso retrato de Cristo, así como los ideales que surgen de ese retrato. Efectivamente, en todo el Apocalipsis se presenta un hermoso retrato de Cristo, pero negar el propósito que el propio libro explicita en el sentido de que desvela acontecimientos futuros contradice su propia afirmación.

La doble temática del Apocalipsis

La doble temática del Apocalipsis explica con detalle el propósito de la profecía. Como se formula en el prólogo y en el epílogo, la temática es la siguiente:

> He aquí que [Cristo] viene con las nubes: Todo ojo lo verá [...]. «Yo soy el Alfa y la Omega, principio y fin», dice el Señor, el que es y que era y que ha de venir, el Todopoderoso. (1: 7-8)

> ¡Vengo pronto!, y mi galardón conmigo, para recompensar a cada uno según sea su obra. Yo [Cristo] soy el Alfa y la Omega, el principio y el fin, el primero y el último. (22: 12-13)

Regreso. Un tema de atención fundamental del libro de Apocalipsis es el segundo advenimiento de Cristo. Nuestro Señor volverá para poner fin al reinado del pecado y del pesar, del dolor y del sufrimiento, de la enfermedad y de la muerte. Y cuando vuelva, su recompensa vendrá con él: una retribución justa para recompensar a todo el mundo conforme a sus hechos. Su regreso llevará a la erradicación definitiva del pecado y su horrible cortejo de miseria y pesar, destruirá a los destructores de la tierra (11: 18) y garantizará una herencia eterna a quienes hayan seguido sus pisadas con lealtad.

Siempre presente. Pero el Apocalipsis también muestra a Cristo siempre presente con sus fieles seguidores en todas sus tribulaciones en el diario acontecer. Es el Alfa y la Omega, el que estuvo muerto pero que vive por los siglos de los siglos y tiene las llaves de la muerte y del Hades (véase 1: 17-18). Su victoria es también nuestra victoria, aun ante la muerte (*cf.* Apoc. 12: 11). O, como lo expresa con tanta belleza el libro de Hebreos, Jesús es a la vez «el iniciador y perfeccionador de nuestra fe» (Heb. 12: 2, NVI).

Estructura literaria del Apocalipsis

Por lo general, los expositores de la Biblia intentan averiguar no solo el propósito y la temática de un autor, sino también el procedimiento que siguió para desarrollar esa temática. Así, los comentaristas suelen incluir un esquema del libro que estudian.

Los comentarios del Apocalipsis suelen incluir esquemas. Sin embargo, cuando los comparamos, encontramos que la mayoría mantiene una incoherencia mutua y que, frecuentemente, es incompatible con el propio texto del Apocalipsis. Algunos esquemas que difieren entre sí son, no obstante, mutuamente compatibles, tal como he señalado en otro lugar, mientras que otros esquemas (y esto ocurre en la mayoría de los mismos) sencillamente no encajan en un patrón coherente.[28]

No es nuestro objetivo llamar la atención a la variedad de esquemas hoy disponibles en los comentarios. Deseamos, más bien, centrarnos en un esquema específico que *surge directamente del propio texto del Apocalipsis*. Después, nos fijaremos en otros patrones literarios que tienen una incidencia importante en la forma en que debiera ser el interpretado el Apocalipsis.

Un quiasmo literario

Es preciso que permitamos que el propio libro nos dé las claves de su esquema. Cuando se sigue este procedimiento, emerge del texto un amplio patrón literario para todo el libro realmente hermoso. Adopta la forma de un *quiasmo*, es decir, un patrón de *paralelismo inverso*.

28. Véase mi exposición en *Interpreting the Book of Revelation*, 33-41. Se llama la atención del lector a una variedad de esquemas. Véanse también las monografías del Apéndice en las págs. 65, 75-79.

Los datos en apoyo del esquema no pueden darse aquí con detalle, pero algunas observaciones exigen una mención.[29]

Existe una división estructural fundamental entre los capítulos 14 y 15. Un prólogo y cuatro visiones principales preceden a esa línea divisoria, a la vez que cuatro visiones principales y un epílogo la siguen. El prólogo y el epílogo mantienen un paralelismo mutuo. Hay un paralelismo similar (en orden inverso) de las visiones de la primera división del libro con las visiones de la última división. Véase el diagrama de la página 45.

Vemos que las visiones anteriores a la cesura del final del capítulo 14 tratan fundamentalmente de la era cristiana. Después de esa ruptura, las visiones se centran en la era del juicio escatológico. Las visiones de la primera parte del libro revelan que la iglesia es defectuosa, que los santos de Dios son perseguidos y que las fuerzas del mal están en su apogeo. En cambio, las visiones que comienzan en el capítulo 15 revelan una vuelta de las tornas, de manera que se produce una victoria gloriosa para los santos de Dios y llega la perdición para los poderes que, de antiguo, venían enseñoreándose sobre ellos.

Las visiones hasta el capítulo 14 pueden calificarse como de la "era histórica", y las que lo siguen como de la "era escatológica o del juicio". En las primeras se oye el clamor de las almas bajo el altar: «*¿Hasta cuándo* Señor, santo y verdadero, *vas a tardar en juzgar y vengar* nuestra sangre de los que habitan sobre la tierra?» (6: 9-10). En las últimas hallamos un homólogo en la aclamación de que Dios «*ha juzgado* a la gran ramera que corrompía la tierra con su fornicación, *y ha vengado* la sangre de sus siervos de la mano de ella» (Apoc. 19: 2).

En las escenas de la primera gran sección de Apocalipsis, las visiones 2, 3 y 4 revelan una sucesión de acontecimientos o cambios que llegan hasta el segundo advenimiento de Cristo y que lo incluyen. Así, el último elemento de cada serie nos lleva hasta la culminación

29. Para un estudio más detallado de la constitución literaria del Apocalipsis y de su impacto en la interpretación, véanse los siguientes dos capítulos del mismo autor, "Las ocho visiones básicas" y "Escenas de 'introducción victoriosa'". Véanse algunas de las otras presentaciones del autor: *Interpreting the Book of Revelation*, 43-52; "Apocalyptic Prophecy and the Church" [La profecía apocalíptica y la iglesia], 1ª parte, en *Ministry*, octubre de 1983, 22-23.

escatológica final. No obstante, los acontecimientos anteriores a esa culminación abordan específicamente la era histórica. Debido a ese hincapié fundamental, pueden ser denominadas con acierto visiones de la "era histórica".

En la segunda mitad del libro, las propias visiones manifiestan sistemáticamente la perspectiva del juicio escatológico. No obstante, incluyen dos tipos de material que tiene que ver con la era histórica: (1) *explicaciones*, que necesariamente deben darse desde el punto de vista del propio profeta en el tiempo para que sean entendidas por él y sus lectores; y (2) *llamamientos*, que, obviamente, en caso de que sean atendidos, deben aplicarse al período anterior al final del tiempo de gracia. No se trata de "puntos de viraje" en las visiones en sí, porque el marco escatológico o de juicio de las propias visiones es invariable empezando por las siete postreras plagas y continuando en los acontecimientos subsiguientes hasta la gloriosa culminación alcanzada en la presentación de la nueva Jerusalén y la tierra nueva.

Cuando consideramos la estructura quiástica del Apocalipsis, vemos de inmediato que se atiene perfectamente a la doble temática explicitada en el prólogo y el epílogo. La primera gran sección del libro (caps. 1-14) aborda la era en la que el que es el Alfa y la Omega protege y sustenta a su pueblo a pesar de las pruebas y las persecuciones que le pueden sobrevenir. La segunda gran sección del libro, del capítulo 15 en adelante, aborda los juicios escatológicos que se arraciman y se centran en torno a la consumación de la historia: el segundo advenimiento de Cristo.

Determinación de la organización literaria del Apocalipsis

La amplia estructura quiástica que abarca la totalidad del libro de Apocalipsis resulta vital por sus implicaciones teológicas. Para empezar, subraya la doble temática de la profecía destacada más arriba. Más importante aún es que el esquema capacita al intérprete para reconocer la debida ubicación y el debido énfasis que hay que dar a los temas o motivos teológicos concretos del libro. En consecuencia, examinaremos con más detalle el procedimiento mediante el cual se estableció esta estructura quiástica, procedimiento que debería guiar el descubrimiento de todos los patrones literarios bíblicos.

Derivada del texto. Un punto de importancia capital, sobre el cual todo énfasis es poco, es que *el propio texto* tiene que ser la fuente y

la guía para determinar la estructura literaria. En el desarrollo del patrón esbozado más arriba no estuvo en juego ninguna otra consideración, porque la debida hermenéutica requiere que su patrón se extraiga del texto. Aun la existencia del quiasmo fundamental tenía que verse en el propio texto del Apocalipsis.

Pocos eruditos habían considerado la posibilidad de una estructura quiástica en el Apocalipsis hasta que la descubrí fragmento a fragmento durante un período de años de la década de 1950. En la actualidad, diversos investigadores son conscientes de ella, incluyendo a C. M. Maxwell, quien ha utilizado mi esquema con ligeras adaptaciones como la estructura básica del Apocalipsis en el segundo tomo de su *Dios revela el futuro*.[30] En el proceso de descubrimiento, me encontraba continuamente con ciertos paralelismos en *el propio texto* que *acabaron* llevándome al esquema descrito más arriba.

Secciones paralelas. Aunque el lector es remitido a otro lugar para encontrar los datos en apoyo del esquema que hemos presentado,[31] deben hacerse aquí algunas observaciones. En primer lugar, para que comporten una homología paralela genuina, las visiones tienen que dar evidencia de pronunciada similitud en los elementos mencionados, en contextos en entornos amplios básicos. Las similitudes aisladas no son importantes en este sentido. Sin embargo, cuando hay cúmulos de similitudes, nos tomamos en serio la posibilidad de homólogos quiásticos.

Por ejemplo, varios expositores han observado tales cúmulos entre el prólogo y el epílogo. En cada una de estas breves secciones hallamos mención del mensaje del libro en el sentido de que es enviado por un ángel y de que tiene que ver con cosas que han de ocurrir pronto (1: 1; 22: 6), referencia a Juan como receptor de la visión (1: 9; 22: 8), mención de las «iglesias» (1: 4-6; 22: 16), y el pronunciamiento de una bendición para quien presente atención a los mensajes (1: 3; 22: 7), al igual que la afirmación de la doble temática antes señalada (1: 7-8; 22: 12-13).

La mayoría de los expositores reconoce que la descripción de la nueva Jerusalén/tierra nueva de los capítulos finales del Apocalipsis evoca (como cumplimiento) las promesas hechas a los vencedores en los mensajes a las siete iglesias en los capítulos iniciales. Con frecuencia

30. Véase la n. 3.

31. Véase el cap. 4 de Strand, *Interpreting the Book of Revelation*, 45-47.

se han detectado las similitudes entre las visiones de "doblete" (lo que hemos denominado temática del "éxodo de Egipto"/"caída de Babilonia"), como en los objetivos en los que recaen las trompetas y las plagas (la tierra, el mar, los ríos y los manantiales, etc.), y en los paralelos temáticos y verbales entre los capítulos 12-14 y 17-18 (una mujer en ambas secciones; animales de siete cabezas y diez cuernos; pronunciamientos de la caída de Babilonia; etc.). A pesar de reconocer tales similitudes, los estudiosos del Apocalipsis, en general, no han discernido la analogía mutua que mantienen de forma quiástica.

El paralelo quiástico entre Apocalipsis 4: 1 – 8:1 y 19: 1 – 21: 4 es observado con menor frecuencia por los comentaristas. Sin embargo, estas dos secciones también tienen cúmulos de similitudes. Ambos tienen un marco en el que Dios está sentado en un trono, rodeado de cuatro seres vivientes y veinticuatro ancianos. En ese contexto se enmarcan en ambos similares aclamaciones e himnos de alabanza a Dios y el Cordero.

En esta segunda visión se da respuesta al clamor de los mártires de la primera visión relativo al "juicio" de Dios y a su "venganza" por causa de ellos. En ambas secciones se presenta un jinete que monta en un caballo blanco. Sobrevienen desgracias a los «reyes de la tierra» y a otros grupos especificados. Se hace referencia a las bendiciones derivadas de la morada de Dios con su pueblo y de que enjugue «toda lágrima de los ojos de ellos», etcétera.

Sin duda, tal abundancia de similitudes significativas entre dos visiones indica que son homólogas. Cuando se ponen en su sitio con otros pares de visiones que tienen relaciones similares (*como se indica en el propio texto bíblico*), aparece la estructura quiástica global del Apocalipsis.

Otros quiasmos del Apocalipsis

El Apocalipsis contiene también patrones literarios quiásticos aparte del fundamental que hemos presentado. Pueden abarcar múltiples capítulos, limitarse a un capítulo (por ejemplo, Apoc. 18) o darse en secciones incluso más breves. Presentamos uno aquí como ejemplo. Abarca ciertos elementos y una dinámica particular en los capítulos 12–20.

Muchos expositores creen que entre los capítulos 11 y 12 se da una línea divisoria básica en el Apocalipsis. Una razón es que los

capítulos 12 y 13 introducen lo que parece ser un nuevo elemento: concretamente, la trinidad antidivina del dragón, la bestia marina y la bestia que surge de la tierra. Entonces, ¿debería ser dividido el libro en ese lugar en vez de entre los capítulos 14 y 15?

Está claro en el texto bíblico que las visiones hasta el capítulo 14 son realmente visiones de la "era histórica" (llegando tres de ellas a su culminación en el segundo advenimiento de Cristo), mientras que las visiones subsiguientes se ubican en un contexto posterior a la conclusión del tiempo de gracia para los seres humanos. Sin embargo, la presentación misma de la trinidad antidivina, más "Babilonia" y los adoradores de la bestia, revela un quiasmo.

En esta serie, las entidades presentadas entran en escena durante la era histórica en el siguiente orden:

1. Dragón (cap. 12).

2. Bestia marina y bestia terrestre o «falso profeta» (cap. 13).

3. Babilonia (14: 8).

4. Adoradores de la bestia (14: 9-11).

Encuentran su perdición en la era del juicio escatológico en el *orden inverso preciso*:

4. Adoradores de la bestia (16: 2).

3. Babilonia (16: 19 – 18: 24).

2. Bestia marina y falso profeta (19: 20).

1. Dragón (20: 1-10).

Lo más significativo en lo que podemos fijarnos aquí es que la línea divisoria entre la era en que tienen la soberanía y aquella en la que encuentran su destrucción se da precisamente en el lugar de la cesura quiástica de todo el libro: al final del capítulo 14.

Patrones que revelan una secuencia

En la sección del libro de Apocalipsis sobre la era histórica se da un patrón reiterado al menos tres veces. Comienza en el capítulo 4 y acaba en el capítulo 14. Este cuádruple patrón (o series de patrones) puede ilustrarse con este cuadro:

Secuencias recapitulatorias en Apocalipsis 4-14			
	Sellos (4: 1 – 8: 1)	**Trompetas (8: 2 – 11: 18)**	**Fuerzas en pugna (11: 19 – 14: 20)**
1. Visión de victoria	Sala del trono y Cordero digno de abrir el libro (4: 1 – 5: 14)	Incienso mezclado con las oraciones de los santos (8: 2-5)	Templo abierto, siendo visible el arca del pacto (11: 19)
2. La progresión histórica	Primeros seis sellos (6: 1-17)	Primeras seis trompetas (8: 7 – 9: 21)	Las fuerzas del mal atacan al pueblo de Dios (12:1 – 13: 18)
3. Atención centrada en los acontecimientos finales	Sellamiento de los 144,000; gran multitud (7: 1-17)	Ángel y librito; templo y dos testigos (10: 1 – 11: 14)	Los 144,000 redimidos; los mensajes de los tres ángeles (14:1-12)
4. Culminación gloriosa	Séptimo sello (8: 1)	Séptima trompeta (11: 15-18)	La siega de la tierra (14: 14-20)

En las primeras tres visiones de la serie de la era "de juicio escatológico" (Apoc. 15 – 21: 4), existe un tipo similar de patrón cuádruple adaptado, naturalmente, a lo que es apropiado para esa era particular. Aunque esbozar esas visiones está más allá de lo que nos proponemos aquí, observemos que la segunda sección de las mismas puede denominarse "Progresión judicial" y que la tercera sección presenta "Llamamientos".[32]

En resumen, acertamos al concluir que el Apocalipsis tiene un notable equilibrio en sus patrones literarios. Como nota final, deberíamos observar que las escenas introductorias a las ocho visiones se enmarcan en el contexto del templo o incluyen imágenes que tienen que ver con el templo. Baste señalar que este "contexto del templo" para las escenas de la "Introducción de victoria" supone uno de los medios mediante los cuales se plasma la potente "continuidad vertical" del Apocalipsis.

Estructura literaria e interpretación

Aunque, aparte de su estructura literaria, existen otros factores que tienen un impacto en la interpretación del Apocalipsis, una

32. Véanse los caps. 2 3 de este volumen, con los diagramas que los acompañan.

metodología sólida de estudio no debe excluir lo que esa estructura nos aporta. De hecho, la estructura básica y otros patrones que hemos indicado más arriba proporcionan directrices importantes para la interpretación.

En primer lugar, la estructura literaria indica que cualquier interpretación que convierta los mensajes del Apocalipsis o bien en algo *enteramente histórico* o en algo *completamente escatológico* es incorrecta, porque el libro está dividido en partes fundamentales que son, respectivamente, históricas y escatológicas. En segundo lugar, provenga de los puntos de vista preterista, histórico continuo (historicista) o futurista, no es válido *ningún método interpretativo absolutamente lineal* que establezca una cadena completamente secuencial de acontecimientos. Porque si, de hecho, el libro ha de dividirse al final del capítulo 14 en una sección histórica y otra escatológica, tal organización quiástica literaria hace sospechosa cualquier interpretación que salve la línea divisoria con una secuencia ininterrumpida de acontecimientos muy próximos entre sí. Ello es así, no importa que se considere que la secuencia encuentra su cumplimiento en el mundo antiguo, en una sucesión continua de acontecimientos a lo largo de la era cristiana o en una serie de acontecimientos aún futuros.

En tercer lugar, las evidencias de recapitulación en el Apocalipsis (compárense las estructuras literarias homólogas destacadas anteriormente) hacen que resulte razonable suponer que, dentro de cada parte fundamental del Apocalipsis, se cubran los mismos asuntos generales en secuencias *reiteradas* (al menos en cierta forma recapitulatoria o con solapamiento). Así, se contempla *la misma era o el mismo marco histórico* desde perspectivas diferentes o con aspectos distintos en las cuatro visiones que forman la primera división del libro.

En cuarto lugar, debemos interpretar una sección dada de materiales según su ubicación en la estructura quiástica fundamental del libro. Por ejemplo, lo que se denomina posición "amilenaria" que equipara el período de mil años de Apocalipsis 20 con la era cristiana es negado por el hecho de que Juan lo ubica de lleno dentro de la serie de visiones sobre el "juicio escatológico".

Por último, no debemos pasar por alto el hecho de que la división del libro en dos partes fundamentales con subsecciones homólogas

puede guiarnos a una interpretación adecuada de pasajes específicos. Así, siempre que se entiende un pasaje en una división del Apocalipsis, puede aportar claves en cuanto al significado del pasaje correlativo en la otra división del libro.

Capítulo II

Las ocho visiones básicas*

Kenneth A. Strand

El libro de Apocalipsis es una obra literaria muy bien construida que contiene muchos patrones hábilmente entrelazados. Tales patrones son algo más que una simple demostración de gusto estético y de destreza compositiva, pues también trascienden al propósito útil de servir como artificio mnemotécnico. En realidad, de forma directa y convincente, ponen de relieve diversos aspectos del mensaje teológico del libro.

En el ámbito más amplio, todo el Apocalipsis está estructurado siguiendo un patrón quiástico global en el que el prólogo y el epílogo son partes homólogas y en el cual las secuencias o visiones proféticas fundamentales intermedias están también emparejadas siguiendo un orden quiástico o inverso. En varias ocasiones anteriores he abordado esta amplia estructura quiástica y su significación,[1] por lo que, para los fines que aquí perseguimos, no precisan de análisis detallado ulterior, salvo para destacar dos características específicas: (1) Aparte del prólogo y del epílogo, hay *ocho* secuencias proféticas fundamentales: cuatro que preceden y cuatro que siguen a una línea trazada entre los capítulos 14 y 15. (2) Las visiones que preceden a la línea

*Reimpreso con permiso, *AUSS* 25 (1987), 107-121, bajo el título "The Eight Basic Visions in the Book of Revelation" [Las ocho visiones básicas del libro de Apocalipsis].

1. Por ejemplo, ediciones de *The Open Gates of Heaven* [Las puertas del cielo abiertas] (Ann Arbor, Michigan, 1969 y 1972) y de su sucesor, *Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis] (Worthington, Ohio, 1976, y Naples, Florida, 1979); también "Apocalyptic Prophecy and the Church" [La profecía apocalíptica y la iglesia], 1ª parte, en *Ministry*, octubre de 1983, 22-23. Véase especialmente el planteamiento de *Interpreting*, 43-51 y el diagrama de la página 52. Las divisiones exactas entre bloques de texto en el Apocalipsis han sido modificadas ligeramente en el presente artículo con respecto a la forma en que fueron dadas en publicaciones anteriores.

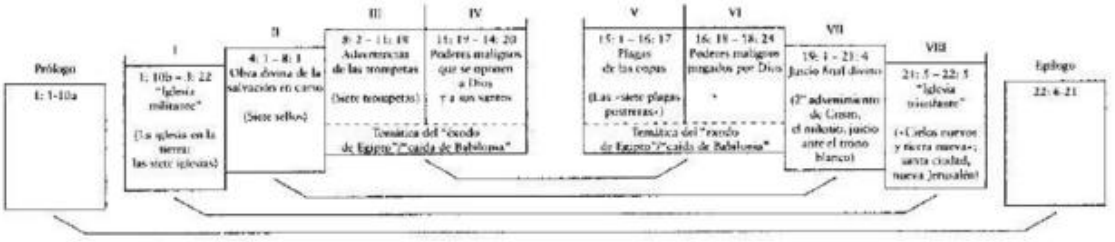
divisoria quiástica tienen, básicamente, una perspectiva histórica (es decir, tienen una relación con la era cristiana), y las visiones posteriores a la línea divisoria quiástica retratan la era del juicio escatológico.

Con respecto al primer punto anterior, debería recalcarse que hay, efectivamente, *ocho* secuencias proféticas fundamentales en el Apocalipsis, no siete, como han supuesto diversos intérpretes.[2] En cuanto al segundo punto, sería preciso destacar varias acotaciones: En las visiones comprendidas entre la segunda y la cuarta, cada secuencia histórica concluye con una sección que presenta el tiempo del juicio escatológico; y en las visiones subsiguientes, que en esencia constituyen una ampliación en cuanto a esa era de juicio escatológico, hay dos tipos de material que pertenece a la era histórica: explicaciones (que deben darse, obviamente, en términos de la perspectiva histórica del propio profeta) y exhortaciones o llamamientos (que tienen valor únicamente antes del juicio escatológico y que, por supuesto, carecerían de significado en el momento del propio juicio escatológico final). Sin embargo, estas acotaciones relativas a "excepciones" a la idea central o a la cobertura de las visiones a ambos lados de la línea divisoria quiástica no deberían considerarse materiales "puente". Esos datos son partes importantes de sus propias secuencias, están en la debida posición tal como aparecen, e informan significativamente a los contextos en los que se encuentran. Además, son unidades diferenciadas y llenas de significado en cuanto a su naturaleza, su emplazamiento o su objetivo dentro de sus propias visiones específicas.

2. Según parece, tales intérpretes han extraído la conclusión de que, dado que "siete" es un símbolo numérico significativo en el Apocalipsis —que se da, por ejemplo, en cuatro septetos explícitos (las iglesias, los sellos, las trompetas y las copas)—, se supone también que hay un total de siete visiones básicas. Para ejemplos del enfoque de las siete visiones, véanse Ernst Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan] (Tubinga, 1926); John Wick Bowman, *The Drama of the Book of Revelation* [El drama del libro de Apocalipsis] (Filadelfia, 1955) y "Revelation" [Apocalipsis], en *IDB*, 4: 64-65; y Thomas S. Kepler, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Nueva York, 1957). Lohmeyer y Bowman encuentran septetos también dentro de la totalidad de sus siete visiones fundamentales, aunque no coinciden tan siquiera en las propias siete visiones. Kepler, por otro lado, encuentra únicamente un total de diez subsecciones (llamadas "escenas") dentro de sus siete visiones fundamentales (visiones fundamentales cuyos límites textuales varían ligeramente con respecto a las siete visiones fundamentales esbozadas por Bowman).

En aras de facilitar el estudio al lector, la estructura quiástica global del Apocalipsis en un prólogo, un epílogo y ocho visiones se presenta de forma esquemática en el Diagrama 1, que incluye también mis sugerencias en cuanto a los límites textuales y las temáticas generales de las diversas visiones. En este diagrama y en lo que resta de la presentación de este artículo, el término 'visiones' se referirá a esas ocho secuencias proféticas completas, no a experiencias visionarias individuales de menor entidad. Además, se usarán números romanos para identificar a las visiones en secuencia.

Diagrama 1. La estructura quiástica del libro de Apocalipsis



El presente estudio tiene dos objetivos principales, y los datos que tienen que ver con cada uno de ellos se presentarán en artículos aparte. En primer lugar, la presente monografía analiza brevemente algunos patrones paralelos en las ocho visiones fundamentales del libro de Apocalipsis. Después, un artículo que seguirá a este[3] se centrará con algo más de intensidad en los bloques de texto particulares que introducen estas ocho visiones y que pueden denominarse "escenas de introducción victoriosa", por cuanto proporcionan a cada visión un marco que presenta, de forma gráfica, el cuidado que Dios siempre tiene de su pueblo y da garantías de la victoria definitiva de los santos o "fieles" de Cristo. En el presente artículo se usarán, con fines identificativos, números romanos (I, II, etc.), como en el Diagrama 1, para designar las ocho visiones. Sin embargo, cada visión tiene dos o cuatro secciones o bloques de texto principales, y para identificar estas subdivisiones se emplearán letras mayúsculas (A, B, etc.).

1. Análisis de los patrones dentro de las ocho visiones

Las visiones primera y última (I y VIII) del Apocalipsis están constituidas por una "escena de introducción victoriosa" (A) y por un bloque

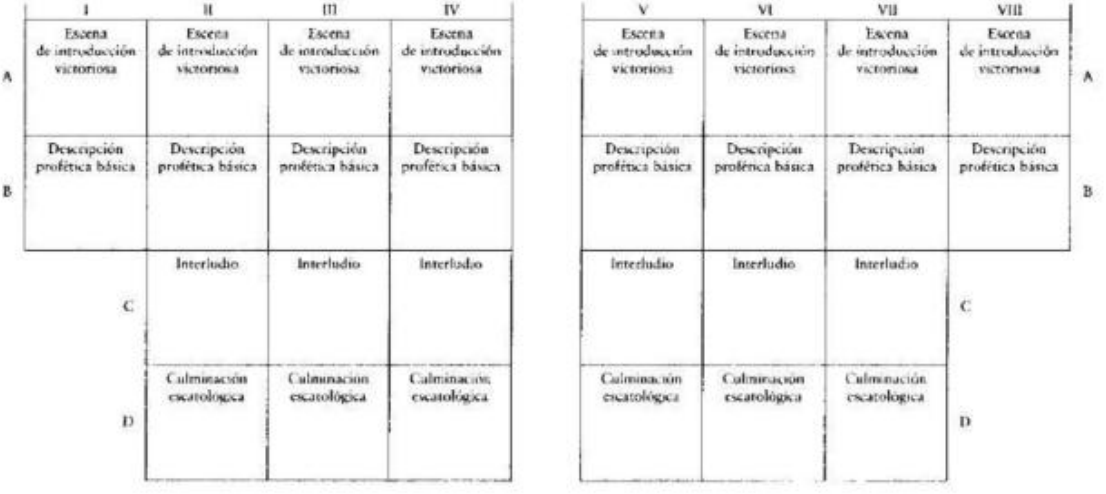
3. Aparece en el cap. 3 de este volumen.

principal de texto adicional (B) que puede denominarse "descripción profética básica". Las otras seis visiones (III-VII) tienen esos mismos dos bloques, pero añaden dos bloques más (C y D).

A los bloques de texto que ocupan el tercer lugar en las visiones segunda a séptima les daremos el título de "interludio", término muy usado por los exégetas para esas secciones concretas en las visiones II, III y IV, pero igualmente aplicable a las secciones correspondientes, mucho más breves, de las visiones V, VI y VII. Sin embargo, debería destacarse que, aunque el término 'interludio' sugiere a menudo una interrupción, o un hiato, en la línea de pensamiento, la misión de estos terceros bloques de material en las visiones II-VII del Apocalipsis es potenciar o intensificar la idea central del material que los antecede inmediatamente.[4] El cuarto bloque puede ser designado "culminación escatológica"; y, en cierto sentido, tanto él como el "interludio" precedente son en realidad una extensión de la "descripción profética básica" iniciada en el segundo bloque.

Aunque más adelante en este artículo será necesario añadir ciertos matices al análisis básico precedente, en este punto podemos resumir de manera gráfica los resultados alcanzados hasta ahora. Tal resumen se presenta en el Diagrama 2.

Diagrama 2. Estructuras paralelas en las ocho visiones fundamentales del Apocalipsis



4. Paul S. Minear, en relación con el interludio que se da en 16: 15, ha abordado este asunto de manera conmovedora. Véase, *infra*, n. 9 y el material citado al que esa nota se remite.

2. Resumen del contenido de las visiones

En esta coyuntura será útil disponer de una visión de conjunto del contenido de cada una de las ocho visiones. Los resúmenes dados aquí siguen los grandes trazos de la estructura indicada anteriormente. Habría que recalcar que se trata, en efecto, de *resúmenes*, y el lector puede ampliar detalles consultando los textos indicados para cada una de las divisiones.

Las visiones históricas

Visión I, 1: 10b – 3: 22

Bloque A, escena de introducción victoriosa, 1: 10b-20. Cristo se aparece a Juan en Patmos como Aquel que vive por siempre, el Todopoderoso, quien anda entre los siete candelabros de oro, que representan a las siete iglesias.

Bloque B, descripción profética básica, capítulos 2 y 3. Cristo da mensajes de encomio, reprensión, advertencia y exhortación a las iglesias individuales según lo requieren sus distintas circunstancias.

Visión II, 4: 1 – 8: 1

Bloque A, escena de introducción victoriosa, capítulos 4 y 5. Juan ve un trono colocado en el cielo, con un mar de vidrio y siete lámparas encendidas ante el trono, y a cuatro seres vivientes y veinticuatro ancianos que rodean el trono. En una escena espectacular y llena de suspense, se pronuncia que únicamente el Cordero es capaz de tomar de la mano de Aquel que se sienta en el trono un rollo lacrado con siete sellos, romper los sellos y abrir el libro. Acto seguido, el Cordero toma rollo y los cuatro seres vivientes, los veinticuatro ancianos y todo el universo entonan himnos de alabanza.

Bloque B, descripción profética básica, capítulo 6. Se rompen los primeros seis sellos del libro, con el resultado de que cuatro jinetes emprenden su carrera, las almas que hay bajo el altar preguntan en su clamor «hasta cuándo» se va a demorar el juicio y la vindicación de ellas, y se dan señales del juicio inminente en la tierra y en el cielo.

Bloque C, interludio, capítulo 7. La secuencia es "interrumpida" para prestar atención al sellamiento de los 144,000 durante el tiempo del fin.

Bloque D, culminación escatológica, 8: 1. Es abierto el séptimo sello, momento en el que hay «silencio en el cielo» durante media hora.

Visión III, 8: 2 – 11: 18

Bloque A, escena de introducción victoriosa, 8: 2-6. Aparecen siete ángeles portando trompetas; otro ángel se dirige al altar de oro, en el que ofrece incienso, cuyo humo, mezclado con las oraciones de los santos, asciende a Dios. Acto seguido, el ángel llena un incensario con carbones encendidos del altar y lo arroja a tierra, lo que resulta en voces, truenos, relámpagos y un terremoto, símbolos todos de juicio.

Bloque B, descripción profética básica, 8: 7 – 9: 21. Suenan las primeras seis trompetas, desencadenando fuerzas devastadoras que abarcan los simbolismos de una tormenta de granizo sobre la tierra, un gran monte ardiendo arrojado al mar, etc. Las primeras cinco de estas trompetas derivan sus imágenes de las plagas del antiguo Egipto, pero la sexta trompeta traslada el escenario a Babilonia con la mención del «gran río Éufrates» en 9: 14.[5]

Bloque C, interludio, 10: 1 – 11: 13. Un ángel que sostiene un rollo abierto anuncia (10: 6) que «no habrá más tiempo» (NC) o, como se vierte en una traducción alternativa, «ya no habrá dilación» (BJ).[6] Juan recibe la orden de comer el rollo, y así lo hace. Enton-

5. El fenómeno que nos encontramos aquí puede ser denominado temática del "éxodo de Egipto"/"caída de Babilonia". Se da dos veces, abarcando en cada caso dos visiones completas. El primer caso es Apoc. 8: 2 – 14: 20, ambos inclusive, y la segunda es Apoc. 15: 1 – 18: 24, ambos inclusive. Para más detalles y un diagrama, véase K. A. Strand, "The Two Witnesses of Revelation 11: 3-12" [Los dos testigos de Apocalipsis 11: 3-12], *AUSS* 19 (1981): 128-29.

6. La diferencia en la traducción no es en realidad tan significativa como podría parecer a primera vista. El pasaje es una alusión obvia al libro de Daniel, que había de permanecer sellado hasta «el tiempo del fin» (Dan. 12: 4; *cf.* Apoc. 10: 2) y a una pregunta consignada por Daniel: «¿Cuánto falta para [...]?» (Dan. 12: 6, NVI). Cualquiera de las dos traducciones de esta afirmación particular de Apoc. 10: 6 es apropiada como respuesta a la pregunta consignada por Daniel, y, en realidad, como proclamación enfática de la llegada del fin del período cronológico proyectado: «tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo» (12: 7). El texto griego de esta última oración de Apoc. 10: 6 pone ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται |*hoti jronos ouketi estai*| (*cf.* el «hasta cuándo» de Dan. 8: 13).

ces descubre que es dulce en la boca, pero amargo en el estómago. Acto seguido, el profeta recibe la instrucción de medir el templo, el altar y el pueblo (alusión directa, como he demostrado en otro lugar, al ritual del Día de la Expiación, a finales del año en el antiguo rito judío;[7] y son descritos el testimonio y la obra de los dos testigos.

Bloque D, culminación escatológica, 11: 14-18. Suena la séptima trompeta, lo que resulta en el anuncio de que «el reino del mundo ha pasado a ser de nuestro Señor y de su Cristo»; entonces se eleva un himno de alabanza que recalca, entre otras cosas, que ha llegado el momento de juzgar a los muertos, de recompensar a los santos y de destruir «a los que destruyen la tierra».

Visión IV, 11: 19 – 14: 20

Bloque A, escena de introducción victoriosa, 11: 19. «El templo de Dios fue abierto en el cielo», haciéndose visible «el Arca de su pacto», tras lo cual se producen «relámpagos, voces, truenos, un terremoto y granizo grande».

Bloque B, descripción profética básica, capítulos 12 y 13. El dragón, la bestia marina con aspecto de leopardo y la bestia terrestre que portaba dos cuernos persiguen al pueblo de Dios.

Bloque C, interludio, 14: 1-13. Juan ve (1) al Cordero y los 144,000 santos victoriosos en pie sobre el monte Sion, y (2) a tres ángeles que vuelan por el cielo y proclaman mensajes de advertencia.

Bloque D, culminación escatológica, 14: 14-20. Se siega la doble cosecha de la tierra: (1) la cosecha del grano, y (2) las uvas, que son arrojadas al gran lagar de la ira de Dios.

Las visiones del juicio escatológico

Visión V, 15: 1 – 16: 17

Bloque A, escena de introducción victoriosa, 15: 1 – 16: 1. Los santos victoriosos están en pie sobre el mar de vidrio y entonan el cántico

7. K. A. Strand, "An Overlooked Old-Testament Background to Revelation 11: 1" [Un antecedente veterotestamentario pasado por alto de Apocalipsis 11: 1], *AUSS* 22 (1984): 317-25.

de Moisés y del Cordero; y cuando es «abierto en el cielo el santuario del tabernáculo del testimonio», salen siete ángeles que reciben siete copas «llenas de la ira de Dios», el humo llena el tempo, de modo que nadie puede entrar hasta que hayan concluido las plagas de los siete ángeles; por último, los ángeles reciben la instrucción de que se pongan en camino y derramen las copas.

Bloque B, descripción profética básica, 16: 2-14. Se derraman las primeras seis copas de la ira, con efectos devastadores en la tierra, el mar, los ríos, los manantiales, etcétera. (Una vez más, como en el septeto de las trompetas, las imágenes de las cinco primeras copas sigue el patrón de las plagas del antiguo Egipto, pasando después la escena a Babilonia, ya que la sexta copa alude en 16: 12 al «gran río Éufrates».)

Bloque C, interludio, 16: 15. En la descripción de la sexta copa —la desecación del Éufrates y la presencia de espíritus demoníacos que engañan a los reyes de la tierra y los encaminan a «la batalla de aquel gran día del Dios Todopoderoso» (16: 12-14)— se inserta una llamativa bienaventuranza en el versículo 15: «Yo [Cristo] vengo como ladrón. Bienaventurado el que vela [...]». Luego sigue un comentario añadido en el sentido de que el lugar de la batalla se denomina «Armagedón» (vers. 16).

Dado que ahora nos hemos adentrado en la sección del Apocalipsis que, en vez de pertenecer a la era histórica, presenta visiones del juicio escatológico, es obvio que es de esperar un nuevo tipo de "interludio", como, en efecto, se da aquí. Los interludios anteriores eran más bien *descripciones* detalladas de acontecimientos o condiciones durante una porción final de la era histórica. Los interludios que se dan en las visiones V-VII son más bien de una clara naturaleza exhortatoria.

Cabe preguntarse por qué se dan tales interludios aquí. Para este interludio de Apocalipsis 16: 15, Paul S. Minear ha señalado con mucho acierto: «El dicho revela el terrible peligro en el que se encuentra el cristiano desprevenido. Si uno pregunta, como R. H. Charles, "¿Cómo podría nadie dormir en medio de los terremotos cósmicos que acaecían?", puede responderse: "Ahí está el quid del asunto". Según creía Juan, había cristianos dormidos, del todo impertérritos ante la conmoción y el funesto destino, inconscientes de que pasase algo que pudiera amenazar su tesoro o dejarlos

desguarnecidos y desnudos. Dormir era no ser conscientes de la urgente necesidad de los tiempos. (Compárese con los discípulos en Getsemaní: Marcos 14: 26-42.) La bienaventuranza estaba concebida para centinelas que habían olvidado que se libraba una guerra».[8]

Bloque D, culminación escatológica, 16: 17. Se derrama la séptima copa de la ira y del trono del templo del cielo sale la declaración «¡Ya está hecho!»

Visión VI, 16: 18 – 18: 24

Bloque A, escena de introducción victoriosa, 16: 18 – 17: 3a. Acaecen las señales tradicionales del juicio (voces, truenos, relámpagos, terremoto y granizo) y la «gran Babilonia» se ve sometida al escrutinio judicial de Dios. Acto seguido, Juan es llevado al desierto para ver esta sentencia contra Babilonia.

Bloque B, descripción profética básica, 17: 3b – 18: 3. En los primeros versículos del capítulo 17 (vers. 3b-8) se presenta una descripción de Babilonia como una ramera, y también de la bestia escarlata heptacéfala de diez cuernos, sobre la que se sienta la primera. Esta descriptiva escena es seguida de un grado de detalle explicativo considerable (vers. 9-18) que culmina en una referencia a la devastación de la ramera a manos de los diez cuernos de la bestia (vers. 16-17), y de la identificación de la ramera con la gran ciudad que reina sobre los reyes de la tierra (vers. 18). En los tres primeros versículos del capítulo 18, una enumeración de diversos aspectos de la corrupción de Babilonia prepara el escenario para el llamamiento del interludio y para la descripción de la destrucción que viene después.

Bloque C, interludio, 18: 4-8, 20. Antes de la presentación propiamente dicha de la devastación de Babilonia por medio del fuego, se efectúa un llamamiento para que el pueblo de Dios "salga" de Babilonia, para que no se haga participante de sus pecados ni reciba sus plagas. En este sentido hay también reiteración, de manera elaborada, del decreto divino de juicio contra Babilonia.

8. Paul S. Minear, *I Saw a New Earth* [Vi una tierra nueva] (Washington, DC, 1968), 150.

Dado que, en la estructura quiástica del capítulo 18, el versículo 20 es el homólogo quiástico de los versículos 4-8,[9] probablemente habría que considerar que los dos "interludios" dentro de este quiasmo concreto constituyen el "interludio" total de la secuencia global de 17: 3b – 18: 24. El versículo 20 realiza un llamamiento a regocijarse por el hecho de que Dios ha proclamado contra la propia Babilonia el juicio que ella había impuesto contra el pueblo de Dios.[10]

Bloque D, culminación escatológica, 18: 9-19, 21-24. La sección central del capítulo 18 presenta, por medio de una triple elegía, la completa desolación de Babilonia por el fuego; y la sección final del capítulo (vers. 21-24) hace hincapié en la ruina de Babilonia y en su situación absolutamente desolada tras el juicio de Dios contra ella.

Visión VII, 19: 1 – 21: 4

Bloque A, escena de introducción victoriosa, 19: 1-10. En un marco celestial que es homólogo al marco dado en el capítulo 4, se elevan himnos en alabanza de Dios por haber juzgado a la gran ramera Babilonia y vindicado al pueblo de Dios; acto seguido, se hace referencia a la esposa del Cordero, que ultima los preparativos de su boda, y se pronuncia una bendición sobre «los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero». Es conveniente observar que aunque el marco del templo celestial de los capítulos 4-5 y el del capítulo 19 son el mismo, existe una diferencia con respecto a la actividad y la perspectiva, hecho también puesto de manifiesto mediante el contenido de los himnos en las dos visiones. La primera visión se circunscribe claramente a la era histórica, mientras que esta pertenece con igual claridad a la era del juicio escatológico.

---

9. Véanse William H. Shea, "Chiasm by Theme and by Form in Revelation 18" [Quiasmo temático y formal en Apocalipsis 18], *AUSS* 20 (1982): 249-56; y Kenneth A. Strand, "Two Aspects of Babylon's Judgment Portrayed in Revelation 18" [Dos aspectos del juicio de Babilonia presentados en Apocalipsis 18], *AUSS* 20 (1982): 53-60.
10. Véase "Two Aspects of Babylon's Judgment", 55-59; y, para una traducción actualizada más literal de Apoc. 18: 20b, véase íd., "Some Modalities of Symbolic Usage in Revelation 18" [Modalidades del uso simbólico de Apocalipsis 18], *AUSS* 24 (1986): 43-45. El trasfondo tanto de Apoc. 18: 4-8 como del vers. 20 es la ley del testimonio malicioso (*cf.* Deut. 19: 16-19; véase también Est. 7: 9-10).

Bloque B, descripción profética básica, 19: 11 – 20: 5. Se presenta de forma espectacular el segundo advenimiento de Cristo y se señalan sus consecuencias. Entre los resultados negativos enumerados figuran el festín de las aves —consistente en los enemigos de Dios (19: 17-18)—, el destino de la bestia y el falso profeta (19: 19-20) en el lago de fuego y la prisión de Satanás en el «abismo infernal» (CI) o «abismo» a secas durante mil años (20: 1-3). Del lado positivo está la primera resurrección, en la que se levantan los santos martirizados. Después viven y reinan con Cristo durante mil años (20: 4-5).

Bloque C, interludio, 20: 6. «Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene poder sobre estos [...]».

Bloque D, culminación escatológica, 20: 7 – 21: 4. Se presentan los acontecimientos culminantes que tienen lugar al fin de los mil años. Del lado negativo figuran la liberación de Satanás, el resurgimiento de su obra de engaño, el vano esfuerzo de su confederación del mal por capturar «el campamento de los santos» y la destrucción ígnea final de esa confederación. Del lado positivo está la visión que Juan tiene de «un cielo nuevo y una tierra nueva», con el descenso a tierra, desde el cielo, de la nueva Jerusalén, morando el propio Dios para siempre con su pueblo.

Visión VIII, 21: 5 – 22: 5

Bloque A, escena de introducción victoriosa, 21: 5-11a. Se realiza la proclamación de que los vencedores en Cristo heredarán todas las cosas, y Juan ve a la nueva Jerusalén descender del cielo a la tierra. (A modo de telón de fondo, la sección final de la visión precedente ya había presentado la situación de la tierra tras el descenso de la nueva Jerusalén [21: 1-4].)

Bloque B, descripción profética básica, 21: 11b – 22: 5. Se describe con detalle la santa ciudad de la nueva Jerusalén.

3. Análisis adicional de los bloques de texto A, B, C y D

Con lo anterior como telón de fondo, podemos proceder a algunas generalizaciones adicionales referentes a la naturaleza de las respectivas secciones (A, B, etc.) dentro de las ocho visiones. Podemos también

sugerir anotaciones para los títulos de esos bloques de texto que van más allá de la que ya se ha indicado en las secciones anteriores de este artículo y en el Diagrama 2.

Al considerar la "escena de introducción victoriosa" de cada una de las ocho visiones, descubrimos que hay siempre un contexto básico centrado en el templo o imágenes de algún tipo que tienen antecedentes en el templo.[11] Por lo tanto, nuestro título de "escena de introducción victoriosa" (bloque A) puede completarse con la coletilla "con marco en el templo".

En cuanto a los bloques de texto segundo a cuarto (bloques B, C y D), sería conveniente que prestáramos atención a una diferencia entre la perspectiva de las visiones que preceden a la línea de división quiástica (visiones I-IV) y la de las visiones que la siguen (visiones V-VIII). Con respecto a las primeras, la "descripción profética básica" está dentro del ámbito histórico; con respecto a las segundas, el material básico visionario de los bloques B pertenece al juicio escatológico o final. Por lo tanto, para las visiones I-IV es preciso acotar la "descripción profética básica" con la coletilla "en la historia"; para las visiones V-VIII esa acotación sería "en el juicio final".

En lo referente a los terceros bloques de texto (C), en las visiones II-IV la designación básica de "interludio" puede asimismo comple-

11. En algunos casos se menciona de forma explícita el templo del cielo, como en las escenas introductorias a las visiones IV y V; en otros casos, la alusión al mobiliario del templo da evidencia de un marco espacial circunscrito al templo aunque no aparezca la palabra 'templo', como ocurre en las escenas de las visiones I, II y III. Las únicas escenas introductorias que no tienen una clave obvia a la iconografía del templo son las de las visiones VI y VIII. Sin embargo, en el caso de la primera se da en el versículo precedente (16: 17, la plaga de la copa final, pero también un "elemento puente" a lo que sigue) la mención de una voz «del santuario del cielo, desde el trono». Con respecto a la visión VIII, se hace referencia a Aquel «que estaba sentado en el trono», identificado antes como Dios en su templo (*cf.*, por ejemplo, 4: 2-11; 19: 1-5); y, además, el bloque de texto precedente (nuevamente, algo así como un "elemento puente") se refiere al tabernáculo de Dios en la "tierra nueva"/"nueva Jerusalén" entre su pueblo (21: 3). Además, debería señalarse que el siguiente bloque de texto, o "descripción profética básica", de la visión VIII afirma que el templo de la santa ciudad de la nueva Jerusalén es «el Señor Dios Todopoderoso y el Cordero» (21: 22, NVI). Mi segundo artículo en esta serie analizará de manera pormenorizada la naturaleza y la significación teológica de la iconografía del templo que aparece en las escenas introductorias a las ocho visiones fundamentales del Apocalipsis.

tarse con una coletilla adicional: "atención centrada en los acontecimientos finales" (referida a acontecimientos anteriores al segundo advenimiento de Cristo), dado que, en cada caso, el "interludio" se explaya en el lapso inmediatamente anterior a la culminación escatológica. Para las visiones V-VII resulta apropiada la coletilla adicional "exhortación o llamamiento", pues se "interrumpen" los terrores de las escenas del juicio final para intercalar breves bloques de texto que presentan una invitación a la fidelidad o llamamientos al arrepentimiento. (En dos de esos ejemplos de exhortación o llamamiento el interludio se presenta, como ya hemos visto, básicamente en forma de bienaventuranza: 16: 15 y 20: 4.)

Las secciones sobre la "culminación escatológica" (los bloques D) pertenecen todas, como señalamos anteriormente, a la consumación escatológica final; pero las secciones conclusivas para las visiones II-IV presentan una conclusión culminante a series que tienen que ver con la era histórica, mientras que las de las visiones V-VII abordan específicamente la porción final o terminal de la serie escatológica o de juicio ya presentada en las secciones anteriores de esas visiones. Por lo tanto, los bloques D para las visiones II-IV pueden recibir la designación de "culminación escatológica: culminación de la historia"; y los bloques D para las visiones pueden denominarse "culminación escatológica: apoteosis del juicio". El Diagrama 3 (que sigue a este párrafo) incorpora las acotaciones a los datos presentados en el Diagrama 2, e incluye también mis sugerencias en cuanto a los límites textuales de los bloques de material tal como se presentan en la segunda sección del presente artículo.

Diagrama 3. Visión general de la estructura y el contenido del Apocalipsis

	Visiones de la era histórica				Visiones de la era del juicio escatológico				
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	
A	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (1: 10b-20)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (caps. 4 y 5)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (8: 2-6)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (11: 19)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (15: 1 – 16: 1)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (16: 18 – 17: 3a)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (19: 1-10)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (21: 5-11a)	A
B	Descripción profética básica en la historia (caps. 2 y 3)	Descripción profética básica en la historia (cap. 6)	Descripción profética básica en la historia (8: 7 – 9: 21)	Descripción profética básica en la historia (caps. 12, 13)	Descripción profética básica en el juicio final (16: 2-14, 16)	Descripción profética básica en el juicio final (17: 3b – 18: 3)	Descripción profética básica en el juicio final (19: 11 – 20: 5)	Descripción profética básica en el juicio final (21: 11b – 22: 5)	B
C		Interludio: Atención centrada en los acontecimientos finales (cap. 7)	Interludio: Atención centrada en los acontecimientos finales (10: 1 – 11: 14)	Interludio: Atención centrada en los acontecimientos finales (14: 1-13)	Interludio: Exhortación o llamamiento (16: 15)	Interludio: Exhortación o llamamiento (18: 4-8, 20)	Interludio: Exhortación o llamamiento (20: 6)		C
D	Culminación escatológica: Culminación de la historia (8: 1)	Culminación escatológica: Culminación de la historia (11: 14-18)	Culminación escatológica: Culminación de la historia (14: 14-20)		Culminación escatológica: Apoteosis del juicio (16: 17)	Culminación escatológica: Apoteosis del juicio (18: 9-19, 21-24)	Culminación escatológica: Apoteosis del juicio (20: 7 – 21: 4)		D

4. Conclusión

En este capítulo hemos observado que en el libro de Apocalipsis existe una estructura literaria muy coherente y equilibrada. Esta estructura no solo tiene valores o cualidades estéticas y mnemotécnicas, sino que también tiene mucho que ver con el mensaje teológico del libro. Diversos aspectos de la teología serán abordados en un capítulo posterior que explorará con más detalle las escenas "de introducción victoriosa" de las ocho visiones, pero aquí podemos mencionar un énfasis teológico significativo: La propia estructura quiástica global realza una temática doble que abarca y sustenta los diversos mensajes del libro: (1) que Cristo es el Alfa y la Omega, y (2) que volverá al final de la historia para retribuir a todos según sus obras (Apoc. 1: 7-8 y 22: 12-13). En otras palabras, es una ayuda y un apoyo continuo, fiable y siempre presente para los fieles durante la era histórica de adversidad que padecen (*cf.* Apoc. 1: 17-18; Mat. 28: 20b; Juan 16: 33; Heb. 12: 2a; 13: 8); y volverá de forma personal para dar inicio a la serie de acontecimientos que destruyen «a los que destruyen la tierra», a la vez que dan a sus leales seguidores la herencia de la "tierra nueva" y el cumplimiento de todas las grandes promesas que les fueron hechas (véanse Apoc. 11: 15-18; 21: 1-4, 7, 22-27; 22: 1-5).[12] Las cuatro secuencias proféticas que preceden a la línea divisoria quiástica abordan fundamentalmente el primer aspecto, y las cuatro grandes visiones que siguen a esa línea divisoria están dedicadas principalmente al segundo aspecto.

En conclusión, puede introducirse aquí brevemente un elemento adicional: Es digno de mención que en las escenas introductorias a las ocho visiones la iconografía del templo revela un patrón que comienza con un ámbito terrenal en la visión I (los candelabros que representan a las iglesias de la tierra) y que continúa con un ámbito celestial en las visiones II-VII (o bien [a] una mención explícita al «templo [...] en el cielo» o a su mobiliario, o [b] un antecedente que indica ese marco celestial),[13] y que es seguido finalmente por un

12. Merece la pena señalar que las promesas hechas a los "vencedores" de las siete iglesias (2: 7b, 11b, 17b, 26-28; y 3: 5, 12, 21) son mencionadas nuevamente en su mayoría específicamente en 21: 5 – 22: 5 como algo cumplido (por ejemplo, 21: 27; 22: 2, 4), así como hay una alusión a ellas de manera general en la afirmación de que el vencedor heredará «todas las cosas» (21: 7).

13. En cuanto a la excepción aparente en el caso de la visión VI, véase, *supra*, la n. 11.

regreso a un ámbito terrenal en la visión VIII (Dios morando en la "tierra nueva"/"nueva Jerusalén" [*cf.* 21: 3, 22]). Se trata de un fenómeno llamativo, cuya significación teológica y correlación con el énfasis en la teología general del NT se presentarán en el siguiente capítulo de esta obra.

Capítulo III

Escenas de "introducción victoriosa"*

Kenneth A. Strand

Este capítulo es una continuación del capítulo anterior sobre la estructura literaria básica de las ocho visiones fundamentales del libro de Apocalipsis.[1] En aras de facilitar la consulta, el Diagrama 3 de mi artículo anterior se reproduce aquí como Diagrama 1 del presente artículo.

Diagrama 1. Visión general de la estructura y el contenido del Apocalipsis

	Visiones de la era histórica				Visiones de la era del juicio escatológico				
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	
A	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (1: 10b-20)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (caps. 4 y 5)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (8: 2-6)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (11: 19)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (15: 1 – 16: 1)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (16: 18 – 17: 3a)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (19: 1-10)	Escena de introducción victoriosa con marco en el templo (21: 9-11a)	A
B	Descripción profética básica en la historia (caps. 2 y 3)	Descripción profética básica en la historia (cap. 6)	Descripción profética básica en la historia (8: 7 – 9: 21)	Descripción profética básica en la historia (caps. 12, 13)	Descripción profética básica en el juicio final (16: 2-14, 16a)	Descripción profética básica en el juicio final (17: 3b – 18: 4)	Descripción profética básica en el juicio final (19: 11 – 20: 5)	Descripción profética básica en el juicio final (21: 11b – 22: 5)	B
C		Interludio: Atención centrada en los acontecimientos finales (cap. 7)	Interludio: Atención centrada en los acontecimientos finales (10: 1 – 11: 13)	Interludio: Atención centrada en los acontecimientos finales (14: 1-13)	Interludio: Exhortación o llamamiento (16: 15)	Interludio: Exhortación o llamamiento (18: 4-8, 20)	Interludio: Exhortación o llamamiento (20: 6)		C
D		Culminación escatológica: Culminación de la historia (8: 1)	Culminación escatológica: Culminación de la historia (11: 14-19)	Culminación escatológica: Culminación de la historia (14: 14-20)	Culminación escatológica: Apariencias del juicio (16: 17)	Culminación escatológica: Apariencias del juicio (18: 9-19, 21-24)	Culminación escatológica: Apariencias del juicio (20: 7 – 21: 4)		D

Los bloques de texto en los que se centra nuestra atención en este estudio son los designados "A" en este diagrama, es decir, los que llevan el título de "escena de introducción victoriosa con marco en el templo". Echaremos en primer lugar un vistazo de conjunto al contenido de esas escenas para las visiones I a VIII y luego consideraremos algunos de los fenómenos específicos y de las implicaciones teológicas.

---

*Reimpreso con permiso, *AUSS* 25 (1987), 267-88, bajo el título "The 'Victorious Introduction' Scenes in the Visions in the Book of Revelation" [Las escenas de "introducción victoriosa" en las visiones del libro de Apocalipsis].

1. Kenneth A. Strand, "The Eight Basic Visions in the Book of Revelation" [Las ocho visiones básicas del libro de Apocalipsis], *AUSS* 25 (1987): 107-121, reimpreso como cap. 2 de este volumen.

1. Resumen de las escenas "de introducción victoriosa"

Al presentar la siguiente visión de conjunto del contenido de las ocho escenas de introducción victoriosa, facilito aquí tanto un resumen del material textual en sí como algunos comentarios preliminares relativos a ese material. Debería destacarse en estos resúmenes que no se incluyen todos los detalles de las escenas;[2] sin embargo, antes de los propios resúmenes, se presentan las referencias bíblicas apropiadas (tal como se presentan también en el Diagrama 1), y el lector puede acudir al propio texto bíblico para obtener una imagen de conjunto más completa.

Introducción a la visión I

Texto: Apocalipsis 1: 10b-20

Resumen: En la isla de Patmos (1: 9), el celestial Cristo resucitado aparece en visión gloriosa a Juan, revelándose como Aquel que estuvo muerto, pero que ahora vive por siempre y tiene las llaves del hades y de la muerte. Juan ve a Cristo sosteniendo siete estrellas en su diestra y caminando en torno a siete candelabros de oro. Las siete estrellas son definidas como «los ángeles de las siete iglesias» (vers. 20), y los siete candelabros son definidos como «las siete iglesias» (vers. 20), es decir, Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea (vers. 11).

Comentario: Por lo general, los exégetas reconocen el hecho de que los candelabros forman parte de la iconografía del templo, aunque ha habido diferencias de opinión en cuanto al antecedente preciso. La cuestión que suele suscitarse es si ese antecedente es el candelabro *único* del "lugar santo" (estancia exterior o primera) del antiguo tabernáculo del desierto (Éxo. 26: 35; en el templo de Herodes también había un solo candelabro) o los *diez* candelabros de la primera estancia del templo de Salomón (1 Rey. 7: 49). Una tercera alternativa, generalmente pasada por alto por los comentaristas, es el simbolismo del candelabro de Zacarías 4, que desempeña un

2. No obstante, aquí los resúmenes son en diversos casos más extensos que los resúmenes homólogos, pero generalmente muy breves, presentados en *ibíd.*, 112-17 (que puede consultarse también para los resúmenes del contenido de los bloques B, C y D de las diversas visiones).

papel muy evidente como antecedente de una visión posterior del Apocalipsis, en el capítulo 11, "el templo y los dos testigos".[3] O puede haber múltiples antecedentes intencionales.[4] En todo caso, lo más importante para nosotros aquí es que el marco de esta visión y de su iconografía relacionada con el templo está *en la tierra*,

3. Hay matices teológicos que favorecen considerar el "candelabro" de Zacarías como al menos *una* fuente probable de la imagen. Véase Kenneth A. Strand, "The Two Witnesses of Revelation 11: 3-12" [Los dos testigos de Apocalipsis 11: 3-12], *AUSS* 19 (1981): 127-35, especialmente las págs. 131-34; y *cf.* ídem, "The Two Olive Trees of Zechariah 4 and Revelation 11" [Los dos olivos de Zacarías 4 y Apocalipsis 11], *AUSS* 20 (1982): 257-61. No solo debieran notarse ciertas afinidades teológicas, sino que también habría que considerar los antecedentes adicionales (más allá de Zacarías 4) para la iconografía de los olivos/candelabros de Apoc. 11: 4, concretamente las columnas del templo, denominadas Jaquín y Boaz (*cf.* 1 Rey. 7: 21; también 2 Rey. 11: 12-14 y 23: 1-3), y, más allá de estas, la «columna de nube» en la que el Señor aparecía a Moisés y Josué a la "puerta" del tabernáculo del desierto (Deut. 31: 14-15). Si el antecedente de los siete candelabros de la visión I de Apocalipsis se encuentra en esta dirección, lo que debiera ser el centro de atención aquí es el atrio, más que cualquiera de las dos estancias del tabernáculo o templo (posibilidad que se ve potenciada por una consideración de las implicaciones teológicas de Apoc. 11: 2 relativas al «atrio exterior» del templo). Sin embargo, no debemos pasar por alto la posibilidad de que haya *múltiples* antecedentes para este simbolismo de los siete candelabros, al igual que para otras imágenes del libro de Apocalipsis. *Cf. infra*, la n. 4.

4. Paul S. Minear, "Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse" [Ontología y eclesiología en el Apocalipsis], *NTS* 13 (1965/1966): 96, ha llamado la atención a este tipo de fenómeno de antecedentes múltiples en lo que él denomina «modelo transhistórico» y «modo de conjunto, no disyuntivo, de ver y de pensar». Tanto en ese artículo como en su *I Saw a New Earth* [Vi una tierra nueva] (Washington, DC, 1968), 102, hace referencia a Apoc. 11: 8, donde se produce una fusión entre varias entidades —Sodoma, Egipto y Jerusalén— en una sola imagen, «la gran ciudad». Minear sugiere que esta «ciudad concreta, en términos proféticos, se había convertido en todas las ciudades: Sodoma, Egipto, Babilonia, Nínive, Roma...» (*I Saw a New Earth*, 102).

   En diversos ensayos y monografías he profundizado con detalles en el fenómeno, al que he llamado "mezcla" o "fusión" de imágenes. Véase, por ejemplo, mi "An Overlooked Old Testament Background to Revelation 11: 1" [Un antecedente veterotestamentario pasado por alto de Apocalipsis 11: 1], *AUSS* 22 (1984): 318-19, donde no solo me refiero a las perspicaces observaciones de Minear (especialmente en la n. 6 de la pág. 319), sino que también aporto algunos ejemplos adicionales. *Cf.* también la presentación de Strand, "Two Witnesses", 130-31, donde se presenta otra ilustración adicional.

no en el cielo. Este hecho está claro a partir de dos consideraciones fundamentales: que el Cristo celestial se encuentra con Juan en la tierra (en Patmos), y que los «candelabros» entre los que Cristo manifiesta su presencia son iglesias que están en la tierra. El hecho de que la siguiente visión indique una transición al cielo, como veremos cuando desviemos nuestra atención a esa visión, puede considerarse una tercera prueba que señala en la dirección del ámbito terrenal de esta primera escena introductoria.

Un detalle adicional digno de atención es que esta escena de introducción victoriosa sirve para dar consuelo y para garantizar a los fieles seguidores de Cristo su presencia entre ellos en el momento en que afrontan las poderosas fuerzas del engaño y la persecución.[5] Tal aspecto *positivo* es, de hecho, una característica común a las ocho escenas introductorias de las visiones principales del Apocalipsis.

Introducción a la visión II

Texto: 4: 1 – 5: 14

Resumen: Juan ve una puerta abierta «en el cielo» y oye una voz que lo insta «¡Sube acá [...]!» Inmediatamente, está «en el Espíritu» y ve «un trono» «en el cielo» con Uno sentado sobre el trono (es decir, Dios, como aclaran el propio contexto y también otras visiones del Apocalipsis [*cf.* 4: 9-11; 7: 10; 19: 1-5]. Rodeando el trono había veinticuatro ancianos sentados en sendos tronos; ante el trono había «siete lámparas de fuego» y un «mar de vidrio» semejante al cristal; y «en el centro, alrededor del trono» (NVI), había cuatro

5. El engaño y la persecución son las dos armas básicas manifestadas por las fuerzas enemigas en todo el libro de Apocalipsis, igual que en el Evangelio de Juan estas mismas dos características malignas resumen la actitud del diablo y sus seguidores (por ejemplo, en Juan 8: 44 se dice del diablo que es «homicida desde el principio» y «padre de mentira»). Encontramos ilustración prominente en el Apocalipsis en los mensajes a las siete iglesias, en los que se da una advertencia contra el *engaño* (ya sea externo o autoimpuesto) en las cartas a Pérgamo, Tiatira, Sardis y Laodicea; en los que el peligro de la *persecución* es puesto de relieve en particular en las cartas a Esmirna y a Filadelfia. Las actividades de la trinidad antidivina en Apoc. 12-13 ejemplifican con contundencia adicional estas armas demoníacas (obsérvense, por ejemplo, las «señales» *engañosas* y las actividades del decreto *de muerte y de embargo* mencionadas en 13: 13-17).

seres vivientes. Tras un himno de alabanza a Dios por su condición de Creador, la escena se centra en el rollo lacrado con siete sellos que tiene en la mano, el cual «ninguno» en el cielo, en la tierra o debajo de la tierra era capaz de abrir. Sin embargo, la acción siguió avanzando y se halló a un Ser digno de abrir el libro: concretamente, el Cordero que «parecía haber sido sacrificado» (NVI). Después que el Cordero tomara el libro de la diestra de Aquel que estaba sentado en el trono, siguió una serie de himnos de alabanza.

Comentario: La primera característica llamativa con la que nos topamos en esta escena es la doble referencia a un nuevo ámbito: el cielo, en contraposición con el marco terrenal de la escena introductoria a la visión I. Este marco celestial es puesto de relieve, de hecho, por la doble referencia al "cielo": la puerta abierta «en el cielo» y el trono «en el cielo». Las «siete lámparas de fuego» ubicarían el entorno más específicamente en el "lugar santo" o departamento exterior del templo celestial (la expresión «templo [...] en el cielo» es usada específicamente en 11: 19 y en algunos textos más).[6] Si el «mar de vidrio» es una imagen basada en la «fuente» del tabernáculo del desierto (Éxo. 30: 18; 38: 8) o en el «mar de metal fundido» o en las diez fuentes del templo salomónico (1 Rey.

6. La iconografía del mobiliario del templo aporta claves en cuanto al emplazamiento y al movimiento que apenas se tocaron en los resúmenes de mi artículo previo ("Eight Basic Visions, 112-17), pero que se harán más evidentes aquí a medida que vayamos avanzando en las escenas de introducción victoriosa. Aunque las dos estancias no se mencionan específicamente en conjunción con este arquetipo del "templo en el cielo", del tabernáculo y del templo israelita de la antigüedad, el "mobiliario" que se menciona sí se relaciona con dos "habitaciones" tales, tal como sabemos, no solo a partir de fuentes veterotestamentarias y judías tradicionales, sino también por la descripción en el libro neotestamentario de Hebreos (véase Heb. 9: 1-5; *cf.* Éxo. 25: 8 y 26: 30-35). Puede parecer que la presencia del trono en el contexto de la iconografía de la "estancia exterior" de Apocalipsis 4 reduce el templo celestial "arquitectónicamente" (aunque no funcionalmente) a un único recinto, pero no es necesario que así sea (o, en cualquier caso, no resulta de importancia capital). Para más detalles, véase la n. 10, *infra*. Para una presentación muy útil de la iconografía del "templo celestial" en el libro de Hebreos (presentación que tiene un grado considerable de relevancia también para el Apocalipsis, véase Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical* ΤΥΠΟΣ *Structures* [La tipología en las Escrituras: Estudio de las estructuras ΤΥΠΟΣ hermenéuticas], Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, tomo 2 (Berrien Springs, Michigan, 1981), 336-67.

7: 23-39), como sugieren diversos comentaristas, parece que estamos ante una iconografía del "atrio exterior", no ante imágenes de la "primera estancia". Esto, por sí mismo, no plantearía un problema por el hecho de que se diga que el mar estaba «delante del trono», porque todas las facetas del complejo del templo podían ser consideradas desde esa perspectiva. Sin embargo, es más probable que el antecedente simbólico de este «mar de vidrio» sea la «bóveda» que se alzaba sobre las cabezas de los seres vivientes y bajo el trono de Dios en Ezequiel 1: 22-28 y 10: 1.[7]

Esta escena celestial de Apocalipsis 4-5 tiene, obviamente, una idea central positiva. Los temas gemelos de la creación (4: 11) y la redención (cap. 5) dan esperanza y seguridad a los seguidores de Cristo, especialmente por cuanto reconocen que el Cordero es considerado digno de romper los sellos y abrir el rollo, que ha sido denominado con acierto «rollo del destino».[8]

---

7. Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT, 17 (Grand Rapids, 1977): 136-37, ha señalado con gran acierto esta circunstancia, y también ha llamado la atención a 2 Enoc 3: 3 y Sal. 104: 3 (pág. 136), aunque no está claro si el propio Mounce considera realmente que las imágenes de esos pasajes constituyan el antecedente del «mar de vidrio» del Apocalipsis. Para un análisis reciente detallado y exhaustivo de las imágenes de Apoc. 4-5, véase R. Dean Davis, "The Heavenly Court Scene of Revelation 4-5" [La escena de la corte celestial de Apocalipsis 4-5] (tesis doctoral, Andrews University, 1986).

8. «Rollo del destino» y «libro del destino» son expresiones aplicadas por diversos exégetas y comentaristas a este documento lacrado siete veces. Muchos que no usan exactamente esta terminología indican el mismo concepto en su presentación del rollo. Edwin R. Thiele, *Outline Studies in Revelation* [Estudios esquemáticos del Apocalipsis], ed. rev. (Berrien Springs, Míchigan, 1959), 97 (la paginación puede variar en otras ediciones), utiliza específicamente la expresión «libro del destino». Charles M. Laymon, *The Book of Revelation: Its Messages and Meaning* [El libro de Apocalipsis: Sus mensajes y su significado] (Nueva York, 1960), 77, se refiere a la escena de Apoc. 5 como la «preparación del destino»; y Mounce, 142, afirma que el rollo contiene «el informe completo de lo que Dios, en su voluntad soberana, ha determinado como destino del mundo».
Sin embargo, subsiste una cuestión fundamental: ¿Qué *se quiere decir* con el término 'destino'? ¿Es la historia futura del mundo desde la perspectiva de Juan? Por otro lado, ¿son las recompensas escatológicas que se reparten a la conclusión de la historia humana? ¿O se trata quizá de una combinación de ambas? William Hendriksen, *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation* [Más que vencedores: Interpretación del libro de Apocalipsis] (Grand Rapids, Michigan, 1940), 109, parece haber optado por

Introducción a la visión III

Texto: 8: 2-6

Resumen: Juan ve siete ángeles que portan siete trompetas; pero antes de que salgan del templo (en el cielo) para tocar sus trompetas, aparece otro ángel con un incensario ante el dorado altar del incienso. Mezclado con las oraciones de los santos, el incienso asciende ante Dios en su trono. Acto seguido, el incensario es arrojado a tierra, seguido por los típicos símbolos de la presencia y el juicio divinos: «truenos, voces, relámpagos y un terremoto».

Comentario: El marco de esta visión es, una vez más, el del templo del cielo, y se mantiene también dentro de la estancia exterior o "lugar santo". Sin embargo, la actividad se ha desplazado, acercándose más al santuario interior, pues la acción se desarrolla ante el altar del incienso.[9] Esta escena, como las de las visiones I y II, contiene el típico elemento de garantía —en este caso, la presentación de las oraciones de los santos mezcladas con el incienso que asciende ante Dios—. Sin embargo, además de este aspecto *positivo*, ahora se da por vez primera uno *negativo*: El uso de los símbolos condenatorios de truenos, voces, relámpagos y un terremoto en el momento en que el incensario con brasas encendidas es arrojado a tierra.

---

la tercera posibilidad: Si se hubiera dejado sin abrir, el rollo habría sugerido para él «ausencia de protección para los hijos de Dios en las horas de amarga prueba; ausencia de juicios sobre un mundo perseguidor; ausencia de triunfo final para los creyentes; ausencia de cielos nuevos y de tierra nueva; ¡ausencia de herencia eterna!» Mounce, 142, ha optado por la primera alternativa. En compañía de Thiele, 97-98, adopto la alternativa del medio. Me baso en la posibilidad manifiesta (según mi punto de vista) de que el antecedente del rollo lacrado con siete sellos se encuentra en una de las formas de un antiguo documento testamentario romano y también en la escritura de propiedad de Jeremías (Jer. 32). Thiele, 95-96, ha llamado la atención a la documentación que apoya el concepto de antecedente en los testamentos romanos; y podemos añadir aquí además una referencia específica a un testamento tal que ha sido traducido al inglés por Naphtali Lewis y Meyer Reinhold, *Roman Civilization* [La civilización romana], tomo 2, *The Empire* [El imperio] (Nueva York, 1955), 279-80.

9. Para un estudio de la perspectiva neotestamentaria de la relación de este altar de oro con la estancia más interior (el lugar santísimo), véase, por ejemplo, la exposición de Harold S. Camacho, "The Altar of Incense in Hebrews 9: 3-4" [El altar del incienso en Hebreos 9: 3-4], *AUSS* 24 (1986): 5-12.

Introducción a la visión IV

Texto: 11: 19

Resumen: Juan ve «el templo de Dios [...] abierto en el cielo», estando ante su mirada el arca del pacto divino. Entonces se producen «relámpagos, voces, truenos, un terremoto y granizo grande».

Comentario: Esta escena de introducción victoriosa nos lleva a un nuevo marco dentro del «templo [...] en el cielo»: concretamente, al santuario interior o "lugar santísimo".[10] En él, la atención

10. En cuanto a la posible "arquitectura" del «templo [...] en el cielo», pueden hacerse las siguientes observaciones (*cf.* también la n. 6, *supra*): (1) Es una noción típica entre exégetas que el trono de Dios está confinado al lugar santísimo, de modo que la iconografía del departamento exterior en Apoc. 4 señalaría que en el arquetipo celestial del tabernáculo/templo israelita de la antigüedad la estructura en dos estancias de este se funde en un único recinto. Un ejemplo de esta línea general de pensamiento es el excelente estudio de Mario Veloso, "The Doctrine of the Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical, and Theological Studies" [La doctrina del santuario y la expiación: Estudios bíblicos, históricos y teológicos], ed. A. V. Wallenkampf y W. R. Lesher (Washington, DC, Biblical Research Institute, 1981), 394-419. (2) Sobre la base de una *posible* analogía con la idea expresada en cuanto al "velo" o "cortina" en Heb. 10: 20 (con el antecedente del velo rasgado de Mat. 27: 51, tristemente pasado por alto demasiado a menudo), *podría* haber en el Apocalipsis un concepto subyacente de un único recinto en el templo celestial. Con todo, la significación *funcional* del modelo con dos estancias está presente en el Apocalipsis en la dinámica que se hace evidente en el paso de una escena a otra. (3) Merece atención una alternativa sugerida por C. Mervyn Maxwell, *Dios revela el futuro* (Miami, Florida: APIA, 1993), pág. 171: «La suposición de que el trono de Dios en el cielo esté ubicado únicamente en el lugar santísimo celestial pasa por alto el hecho de que en los tiempos del Antiguo Testamento la presencia de Dios no siempre estaba confinada al lugar santísimo, sino que estaba representada a veces en el lugar santo». Maxwell cita Éxo. 33: 9 y Eze. 9: 3, y también alude al pan de la proposición del recinto exterior. (En otro lugar del presente estudio, llamo la atención a Éxo. 40: 34 y Deut. 31: 14-15, que amplían aún más el emplazamiento de la presencia de Dios.) (4) Debe reconocerse que emplazar el símbolo del "trono" en el Apocalipsis ignora completamente el uso que el propio libro hace del símbolo al tratarlo algo así como un elemento *omnipresente* (por ejemplo, el uso representado en Apoc. 6: 16 y 22: 3 en comparación o contraposición con el expuesto en Apoc. 4-5). (5) De importancia capital es el hecho que el motivo del "trono de Dios" en el Apocalipsis significa la presencia y la autoridad divinas, y no es básicamente un indicador de un emplazamiento específico (¡y, desde luego, no un *confinamiento* geográfico!). El concepto no es que el "trono" fije la ubicación

de Juan se centra en el arca del pacto divino. Sobre la base de la analogía derivada del tabernáculo terrestre, los dos aspectos más significativos de esa arca serían la ley de los diez mandamientos y el propiciatorio (*cf.* Éxo. 40: 20). Por ello, resulta interesante observar que, en la siguiente "descripción profética", la significativa lucha que el "remanente" tiene con el dragón es por lo que está representado por esas dos características del arca: «los mandamientos de Dios» y «el testimonio de Jesucristo» (Apoc. 12: 17).

Introducción a la visión V

Texto: 15: 1 – 16: 1

Resumen: Juan ve siete ángeles que llevan las siete postreras plagas «de la ira de Dios». En una primera sección de esta escena observa sobre «un mar de vidrio mezclado con fuego» a los que habían obtenido la victoria sobre la bestia, sobre su imagen y sobre el número de su nombre. Este grupo entona «el cántico de Moisés [...] y el cántico del Cordero». En la segunda sección de esta escena, Juan observa «el templo del tabernáculo del testimonio» abierto «en el cielo» (LBA), y a los siete ángeles con las copas de la ira salir de él. El templo «se llenó de humo por causa de la gloria de Dios y por causa de su poder», de modo que «nadie podía entrar en el templo» hasta que se acabaran las siete plagas. Entonces se oyó una voz que ordenaba a los siete ángeles ponerse en camino y derramar sobre la tierra las copas de la ira de Dios.

Comentario: Una vez más, el marco de la visión es celestial, o, más específicamente, el templo del cielo. De ese templo salen los siete ángeles con las copas de la ira. Precisamente en relación con este templo se había visto anteriormente un «mar de vidrio» (Apoc. 4). Y precisamente ese templo se llena ahora de humo. Hay un énfasis positivo en el hecho de que los santos que están sobre el mar de vidrio entonen el cántico de Moisés y del Cordero, igual que el antiguo Israel había elevado el cántico de Moisés tras su liberación de la esclavitud del antiguo Egipto (Éxo. 14 y 15). Y hay un doble aspecto negativo en la escena: en primer lugar, porque los ángeles sacan

---

de Dios, sino, más bien, al revés: *¡Donde Dios está, está su trono!* (6) Por último, cuando se interpreta la escena de Apoc. 4-5, no debiera pasarse por alto el antecedente de los caps. 1 y 10 de Ezequiel, con un trono de Dios *móvil*.

del templo las copas de la ira para derramarlas sobre la tierra; y, en segundo lugar, porque el templo se llena de humo durante el tiempo de las plagas, de modo que «nadie podía entrar en el templo», una sugerencia, sin duda, de que en ese momento no habría ningún ministerio de misericordia en el templo.[11]

Introducción a la visión VI

Texto: 16: 18 – 17: 3a (con 16: 17 como trasfondo)

Resumen: Una vez que el séptimo ángel ha derramado en el aire su copa de la ira, una gran voz «del templo, del trono» declara «Hecho está» (16: 17, LBA). (Esto puede considerarse algo así como un elemento transicional o de "puente" que pone una conclusión a la séptima plaga e introduce esta nueva escena de introducción victoriosa.)[12] Después, se suceden inmediatamente las señales del juicio divino: «Entonces hubo relámpagos, voces, truenos y un gran temblor de tierra, un terremoto tan grande cual no lo hubo jamás desde que los hombres existen sobre la tierra». La ciudad de Babilonia se divide, caen las ciudades de las naciones, y cae del cielo un granizo enorme, siendo cada piedra «como de a quintal» (CI) (o «como del peso de un talento» [RV95]). A continuación,

11. Esta conclusión se refuerza también por los hechos (1) de que las propias siete plagas son descritas en 15: 1 como las «postreras» y se dice de ellas que completan la «ira de Dios», y (2) de que la descripción del cap. 16 sobre este derramamiento de la ira divina en las propias copas no revela efecto salvífico alguno, sino más bien todo lo contrario (*cf.*, por ejemplo, 16: 6, 9, 10, 14), y (3) de que el juicio de Babilonia es descrito en 16: 19 diciendo que es «en memoria delante de Dios», que la hace ápurar «el cáliz del vino del ardor de su ira».

12. La división más definida entre las secuencias de la primera parte fundamental del Apocalipsis (visiones I-IV) cede el paso en la segunda parte fundamental del libro (visiones V-VIII) a la presencia de elementos "puente". No deja de tener su interés que esto parezca ser análogo al hecho de que la naturaleza recapitulatoria de las propias secuenciasen ambas partes fundamentales también difiere un tanto, porque los marcos "cronológicos" o de "sucesión" están menos diferenciados en la segunda parte fundamental. Nótense, por ejemplo, las implicaciones que se derivan de los breves vistazos de conjunto dados en Kenneth A. Strand, *Interpreting the Book of Revelation: Hermeneutical Guidelines, With Brief Introduction to Literary Analysis* [La interpretación del libro de Apocalipsis: Pautas hermenéuticas, con una breve introducción al análisis literario], 2ª ed. (Naples, Florida, 1979), 48-49.

uno de los siete ángeles que tenía las siete copas de la ira habló con Juan y lo llevó a ver el juicio de la gran ramera (Babilonia, como aclara la subsiguiente descripción histórica).

Comentario: A primera vista, parecería que se hace hincapié únicamente en un aspecto *negativo* en esta escena de introducción victoriosa, porque utiliza de inmediato símbolos condenatorios: recalcados nuevamente en este caso, con énfasis en la naturaleza sumamente devastadora tanto del terremoto como del granizo. Aunque únicamente hay un juicio negativo en la devastación que ha de caer sobre Babilonia como consecuencia de «la copa del vino de su terrible ira» [de Dios] (16: 19; véase también 17: 1-2), hay, no obstante, un garantía implícita positiva para los santos de Dios en esta escena, por cuanto la vil actividad de Babilonia encuentra ahora su fin, al sufrir ella misma el juicio divino por sus fechorías. (*Cf.* 18: 20, con un llamamiento a "regocijarse".)

Introducción a la visión VII

Texto: 19: 1-10

Resumen: En el marco del trono, de los veinticuatro ancianos y de los cuatro seres vivientes (*cf.* el cap. 4), Juan oye la voz de «una gran multitud en el cielo» que alaba a Dios por haber juzgado a la gran ramera y por haber vengado en ella la sangre de sus siervos. Se entonan nuevos himnos de alabanza y se realiza el anuncio de la inminencia de las bodas del Cordero y de que «su esposa se ha preparado». Se pronuncia una bendición sobre los invitados «a la cena de las bodas del Cordero».

Comentario: La escena aquí, obviamente, es paralela a la de Apocalipsis 4-5, siendo básicos para ambas el trono, los cuatro seres vivientes, los veinticuatro ancianos y los himnos de alabanza.[13] Sin embargo, mientras que en Apocalipsis 4-5 hay un "rollo del destino" que aún debe ser abierto, y mientras que también durante la ruptura propiamente dicha de los sellos del rollo en el capítulo 6 hubo un clamor de «hasta cuándo» iba a demorarse la llegada de la vindicación de los mártires de Dios (véase 6: 9-11), en el capítulo

13. Para un valioso estudio de los himnos de ambos pasajes, véase William H. Shea, "Revelation 5 and 19 as Literary Reciprocals" [Apocalipsis 5 y 19 como recíprocos literarios], *AUSS* 22 (1984): 249-57.

19 se produce una llamativa inversión: en él tenemos alabanza y aclamación de Dios porque ahora ha llevado a cabo esa vindicación.

Además, en la introducción de la visión VII se da un énfasis en «la cena de las bodas del Cordero» (vers. 9) y en la reverencia a la «esposa» del Cordero (vers. 7). Las vestiduras de lino blanco (vers. 8) evocan, naturalmente, una imagen similar en la visión II con respecto a los mártires del quinto sello y de la gran multitud de la sección en la que se depara atención a los acontecimientos finales (6: 9-11 y 7: 9-17, respectivamente). Debería observarse también que la secuencia de la visión VII concluye, y ello no deja de tener su interés, con una nueva referencia a la «esposa», concretamente con la visión que Juan tiene de la santa ciudad, la nueva Jerusalén, que desciende del cielo, de parte de Dios, «ataviada como una esposa hermoseada para su esposo» (Apoc. 21: 2).

Introducción a la visión VIII

Texto: 21: 5-11a (y referencia a los versículos 1-4 como trasfondo)

Resumen: En el contexto del marco del «cielo nuevo» y la «tierra nueva», habiendo descendido de parte de Dios, desde el cielo, «la santa ciudad, la nueva Jerusalén», Juan contempla ahora a Aquel que está sentado en el trono. Este Ser divino —el propio Dios en las visiones anteriores— declara: «Yo hago nuevas todas las cosas». Dirigiéndose a Juan, dice: «Escribe, porque estas palabras son fieles y verdaderas», y sigue diciendo a Juan: «Hecho está. Yo soy el Alfa y la Omega [...]». Se pronuncia una doble sentencia: la herencia de todas las cosas para el vencedor; pero la destrucción en el lago de fuego, «que es la muerte segunda», para aquellos que no son vencedores. Acto seguido, uno de los ángeles que portaban las siete copas de la ira traslada a Juan a una montaña elevada y le muestra la gran ciudad, la santa Jerusalén, que desciende desde el cielo de parte de Dios y que tiene la gloria de Dios.

Comentario: A diferencia de las escenas introductorias de las visiones II-VII, en las que estaba claro en cada caso que el contexto seguía siendo el cielo, ahora se presenta un telón de fondo que tiene un marco terrenal —homólogo a la situación con respecto a la visión I—. En la visión VIII, esta escena introductoria aborda, de hecho,

el contexto de un tabernáculo o de un templo, pero si se tiene la intención de que la propia escena, tal como se da en 21: 5-11a, provenga básicamente de una perspectiva terrenal o de que constituya una escena *transitoria* del cielo a la tierra no queda del todo claro (no resulta de importancia material para nuestro estudio). En 21: 3, por supuesto, se realiza la declaración de que el tabernáculo de Dios está en la tierra tras el descenso de la santa ciudad (vers. 2), y parecería que esta porción final de la visión VII presenta el marco para nuestra escena inaugural de la visión VIII (que a su vez, no obstante, también repite una descripción del descenso de la nueva Jerusalén [21: 10]). En cualquier caso, lo principal es que el centro de atención de esta escena introductoria se ha apartado del templo en el cielo de tal manera que se vuelve a hacer hincapié en un ámbito terrenal. La iconografía del templo propiamente dicha será tratada con más detalle más abajo en este capítulo.

2. Implicaciones de la estructura

Los resúmenes facilitados en la sección precedente de este capítulo han llamado la atención a varios elementos relativos a las escenas introductorias de las ocho visiones fundamentales del Apocalipsis. Entre estas características, resultan prominentes las siguientes: (1) la omnipresente iconografía propia de un templo en los marcos de esas escenas, (2) ideas centrales positivas y negativas dentro de las escenas, (3) una cierta dinámica o movimiento tanto en la imagen del templo de principio a fin y en el simbolismo de juicio negativo que aparece en las visiones III-VI, y (4) una similitud especial, estructuralmente y en cuanto a contenido, entre las visiones primera y octava. Ahora prestaremos algo de atención adicional a estos elementos, aunque, como paso preliminar, observaremos brevemente el tipo de relación que mantienen las escenas introductorias con sus propias secuencias proféticas.

Las escenas introductorias y sus respectivas secuencias proféticas

En cualquier análisis de las escenas introductorias a las ocho visiones fundamentales del libro de Apocalipsis, la primera consideración lógica y básica es el hecho de que hay una estrecha relación entre esas escenas

y el resto de las secuencias proféticas que introducen. Así, en la visión I, la presentación de Cristo como alguien que camina entre los siete candelabros o las siete iglesias precede, de manera adecuada, a sus consejos a esas iglesias; y, en la visión II, la escena del Cordero al que se proclama digno de abrir el rollo lacrado con siete sellos y que luego toma ese rollo de la mano de Aquel que se sienta en el trono constituye un telón de fondo apropiado para la ruptura de los sellos propiamente dicha por parte del Cordero.

Así, estas escenas introductorias nos aportan un contexto con una orientación positiva —un mensaje de promesa y confianza, por así decirlo— que mantiene una relación con la secuencia que viene a continuación. En el primer caso, Cristo garantiza su presencia a su pueblo en medio en las luchas de sus miembros contra el engaño y la persecución —luchas que requieren palabras de consejo y de ánimo provenientes de él, y, con frecuencia, la reprensión (caps. 2 y 3)—.

Asimismo, en la segunda visión hay confianza en que las fuerzas desencadenadas por la ruptura de los sellos están dentro del marco redentor de la obra celestial del Cordero inmolado, lo que finalmente resultará en la apertura del libro del destino eterno para los fieles al Cordero.[14] Los sellos son abiertos de manera sucesiva en el capítulo 6 y en 8: 1, intensificando la progresión a cada paso, hasta que se produce un dramático silencio cuando ha de abrirse por fin el libro propiamente dicho. El "interludio" del capítulo 7 es, de forma muy visible, un pasaje en el que se depara la atención, de forma muy apropiada, a los acontecimientos finales de esta secuencia concreta. Al poner de relieve el *sellamiento* de los siervos de Dios, hay en este "interludio" una especie de juego de palabras con la terminología del "sello". Sin embargo, todo el concepto de pertenencia y de conservación inherente en el simbolismo del "sello" también conecta muy directamente esta escena del capítulo 7 con la ruptura de los sellos:[15] los 144,000 sellados por orden divina están protegidos de los estra-

14. *Cf.* la n. 8, *supra.*

15. Los léxicos y diccionarios teológicos (como el *TDNT*) y obras de referencia similares (s.v. σφραγίς [*sfragis*]) han aclarado la significación del "sello" y el procedimiento o la práctica del "sellamiento" en el mundo antiguo. Para una referencia sucinta a seis significados posibles, véase J. Massyngberde Ford, *Revelation* [Apocalipsis], AB, 38 (Garden City, Nueva York, 1975): 116-17. *Cf.* también el estudio más bien detallado "Seals and Scarabs" [Sellos y escarabeos], en *IDB* 4: 254-59.

gos de los jinetes de los cuatro primeros sellos,[16] e incluso en la especie de martirio presentado en el quinto sello pueden descansar con plena confianza en el cuidado divino.[17] El hincapié en el cuidado de Dios es objeto de énfasis adicional en la presentación realizada en las secciones *b* y *c* del capítulo 7 (vers. 9-17) sobre la gran multitud que sale de la gran tribulación (como los mártires del quinto sello, ¡tienen vestiduras blancas!).

Lo que antecede ilustra la manera en la que existe una estrecha correlación entre las escenas de introducción victoriosa y el resto de las respectivas visiones que esas escenas introducen, y no será necesario dar aquí más detalles fuera de estas dos muestras. De hecho, puede lograrse un rápido repaso del contenido fundamental de cada visión consultando la sección segunda del capítulo 2 de este volumen. La observación adicional que habría que hacer aquí es que, aunque todas las escenas de introducción victoriosa tienen una tónica positiva de promesa y confianza para los leales a Cristo, algunas —especialmente las de las visiones III-VI (las dobles series con la temática del "éxodo de Egipto"/"caída de Babilonia")— también presentan aspectos negativos. Esta cuestión recibirá mayor atención más adelante.

---

16. Por lo general, los comentaristas pasan por alto este vínculo porque no logran fijarse meticulosamente en el antecedente veterotestamentario de Zac. 6, en el que caballos de diversos colores salen a recorrer la tierra (vers. 7) y en el que, en respuesta a la pregunta del profeta en cuanto a la identidad de los cuatro grupos de caballos, un ángel los define como los cuatro רוחות [*rūḥôṯ*] (vientos) de los cielos que salen de la presencia del Señor de toda la tierra (vers. 4-5). Los comentaristas que han visto la conexión incluyen a G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], New Century Bible (Londres, 1974), 142; y Leon Morris, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], Tyndale NT Commentaries (Grand Rapids, Míchigan, 1969), 113. Desgraciadamente, algunas versiones, como la RSV inglesa o la SA española, distorsionan completamente el significado del hebreo al emplear la fraseología «Estos [los grupos de caballos] son los que salen en dirección a los cuatro vientos del cielo», cuando, en realidad, los que salen son precisamente los vientos (= caballos).
17. Para un estudio exhaustivo del quinto sello, véase Joel Nobel Musvosvi, "The Concept of Vengeance in the Book of Revelation in the Old Testament and Near Eastern Context" [El concepto de venganza en el libro de Apocalipsis en el contexto del Antiguo Testamento y del Próximo Oriente] (tesis doctoral, Andrews University, 1986).

La iconografía del templo y su importancia

Como hemos observado, la iconografía del templo es omnipresente en las escenas introductorias de las ocho secuencias proféticas fundamentales del Apocalipsis. Para las visiones II-VII, los contextos están en «el templo [...] en el cielo», y en ellas aparece "mobiliario" de ese templo. Sin embargo, en la visión I la iconografía del templo es la de candelabros que representan a «las siete iglesias» de la tierra. Y en la visión VIII vuelve a haber un ámbito terrenal, pero esta vez en el contexto de la santa ciudad de la nueva Jerusalén y la «tierra nueva», haciendo el propio Dios morada con su pueblo (21: 3-4), y siendo descritos «Dios [...] y el Cordero» como el "templo" de la nueva Jerusalén (21: 22).

Es evidente de inmediato que las tres aplicaciones fundamentales que el NT presenta de la iconografía del templo entran en juego en estas escenas introductorias. En la primera visión, tenemos el concepto neotestamentario de la iglesia cristiana como "el nuevo templo". Las referencias por antonomasia de este concepto son, sin duda, 1 Corintios 3: 16-17 y 2 Corintios 6: 16-17, pero, desde luego, hay también una reflexión sobre ello en 1 Pedro 2: 5, y también en la proclamación de Santiago ante el concilio de Jerusalén a la que se alude en Hechos 15: 13-18. En esta referencia, Santiago aplica la profecía de Amós 9: 11-12 refiriendo y aplicando directamente la reanudación por parte de Dios de la reedificación del «tabernáculo [...] de David», que estaba caído, al influjo de gentiles en la iglesia apostólica.

El paralelo neotestamentario más cercano al uso reflejado en las escenas introductorias de las visiones II-VII del libro de Apocalipsis es el que se halla en el libro de Hebreos. Allí se habla de Cristo como de un «sumo sacerdote, el cual se sentó a la diestra del trono de la Majestad en los cielos. Él es ministro del santuario y de aquel verdadero tabernáculo que levantó el Señor y no el hombre» (Heb. 8: 1-2; véase también el vers. 5).[18]

Por último, la aplicación más básica y medular de la imaginería del templo en el NT es, sin duda, lo ilustrado en la escena introductoria y en la descripción profética de la visión VIII del Apocalipsis; es decir, una referencia a la presencia directa divina. En el prólogo al Evange-

18. Véase nuevamente la excelente presentación en Davidson, 336-67; véase también el "Excursus" [Digresión] de Davidson sobre las estructuras τύπος [*typos*] en Éxo. 25: 40, en las págs. 367-88.

lio de Juan se afirma que Cristo «habitó entre nosotros» (Juan 1: 14; compárese con la situación en la «tierra nueva» después del descenso de la nueva Jerusalén, en la que se afirma que Dios mora con la humanidad [21: 3]). Una referencia quizá más contundente aún sea aquella en la que Jesús declaró: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré». Los judíos entendieron que esto se refería al templo de Herodes, pero el evangelista explicó que Cristo «hablaba del templo de su cuerpo» y que, por lo tanto, una vez que Cristo hubo resucitado de entre los muertos, «sus discípulos recordaron que había dicho esto» (Juan 2: 19-22).

La presencia divina era la noción medular del tabernáculo o del templo en el antiguo Israel.[19] Moisés recibió el mandato de construir «un santuario para mí, para que yo habite entre ellos» (Éxo. 25: 8, LBA). Precisamente esta idea fundamental —la de la presencia divina— domina asimismo las escenas introductorias de las ocho visiones del Apocalipsis. El Cristo divino vivo por siempre es representado, en primer lugar, como presente entre su pueblo en la tierra, sosteniéndolo y dándole mensajes por medio de su Santo Espíritu (visión I);[20] luego la escena pasa al santuario celestial, donde Cristo ministra de forma activa para el bien de su pueblo (visiones II-VII); y, por último, cuando Dios y el Cordero moran con los seres humanos redimidos en la «tierra nueva» y la «nueva Jerusalén», llega a la tierra el súmmum en cercanía y concreción de la presencia divina (visión VIII).

Elementos positivos y negativos en las escenas introductorias

Como se ha señalado anteriormente, las escenas de introducción victoriosa de las visiones I y II contienen únicamente una idea central positiva, pero la tercera escena introductoria añade un elemento negativo. En esa tercera escena, el énfasis positivo se encuentra en el humo del incienso, mezclado con las oraciones de los santos, que asciende

19. Para una buena visión de conjunto de este tema fundamental, véase Ángel Manuel Rodríguez, "Sanctuary Theology of the Book of Exodus" [La teología del santuario en el libro de Éxodo], *AUSS* 24 (1986): 127-45.

20. Resulta interesante observar que Cristo introduce cada uno de los siete mensajes y que luego se resume en cada caso con «lo que el Espíritu dice a las iglesias» —lo que es homólogo a las afirmaciones del cuarto Evangelio en el sentido de que el Paráclito expondrá las palabras de Cristo (véase, por ejemplo, Juan 14: 25-26; 15: 26; 16: 12-15)—.

hasta Dios, y el aspecto negativo se describe en el incidente en el que el ángel arroja a tierra un incensario con brasas encendidas, de lo que resultan señales de juicio en forma de voces, truenos, relámpagos y un terremoto.

En el capítulo anterior de este libro señalé que las visiones III a VI consisten en un motivo duplicado que puede ser denominado con acierto como la temática del "éxodo de Egipto"/"caída de Babilonia" (véase el Diagrama 2 a continuación como ilustración de la temática). Resulta interesante que, precisamente en conexión con esas cuatro visiones, se dan las referencias más contundentes de un juicio negativo. Tal como verificaremos en breve, hay también una progresión de intensidad en el simbolismo del juicio.

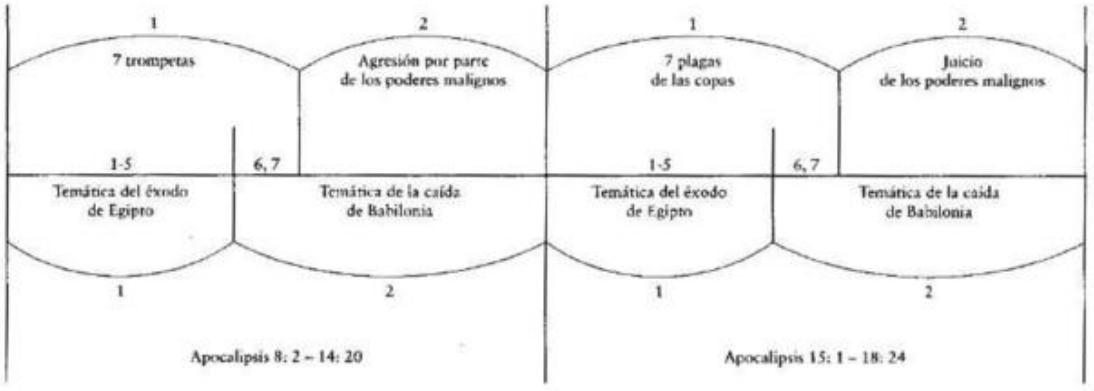


Diagrama 2. La temática del "éxodo de Egipto"/"caída de Babilonia" en el Apocalipsis

(Este diagrama es una ampliación del que aparece en Kenneth A. Strand, "The Two Witnesses of Revelation 11: 3-12" [Los dos testigos de Apocalipsis 11: 3-12], *AUSS* 19 [1981]: 129. También debería prestarse atención a la presentación de esa temática en la p. 128 del artículo en cuestión.)

Las escenas introductorias de las visiones VII y VIII vuelven en parte a la idea central positiva de las secciones comparables de la visiones I y II. Sin embargo, en cada una de estas dos visiones finales, pese a que su idea central fundamental sea positiva, hay al menos una referencia indirecta (pero contundente, a pesar de todo) a un juicio negativo. En la visión VII se produce una aclamación de Dios por haber juzgado a la ramera y haber vindicado a los santos. Aun así, la bendición de la salvación es la tónica de los himnos de alabanza; y, especialmente en las referencias a la esposa del Cordero y a la cena de las bodas del Cordero, ¡en ellas brilla la alegría con máximo esplendor! En la visión VIII, dentro de un cuadro generalmente venturoso (21: 5-11a), se inserta un versículo que describe a quienes

encontrarán la perdición en «el lago que arde con fuego y azufre» (vers. 8) —afirmación que se presenta, obviamente, a modo de contraste con la recompensa de los vencedores mencionados inmediatamente antes (vers. 7)—.[21]

En lo que respecta a las ideas centrales positivas y negativas de las escenas de introducción victoriosa iniciales y finales, parece que las ideas centrales completamente positivas de las escenas en las visiones I y II no mantienen un paralelismo total o equilibrado con sus homólogas quiásticas de las visiones VII y VIII, y existe un excelente motivo para ello: Las primeras se refieren específicamente a procesos salvíficos en curso, inquietud teológica fundamental durante la era histórica; en contraposición, las últimas pertenecen a un tiempo de la era del juicio escatológico, en la que la salvación y la glorificación definitiva aguardan a los santos de Cristo, pero en la cual hay personas no salvas cuya perdición ha quedado definitivamente sellada. No puede ignorarse a estos "no salvos" a la hora de presentar una imagen de conjunto completa, porque, como ha señalado G. E. Mendenhall en un contexto diferente, la vindicación de los santos de Dios es una "moneda" con cara y cruz: La cara, que representa la salvación para los santos, implica la cruz que augura la perdición para quienes han oprimido a los santos.[22]

El "movimiento" en la presentación de la iconografía

Además de una llamativa dimensión vertical manifiesta en las visiones del Apocalipsis, hay un cierto tipo de movimiento horizontal evidente en el uso simbólico dentro de la secuencia de ocho escenas

21. No debería pasarse por alto el hecho de que, igual que 21: 7 presenta a grandes rasgos la recompensa final de los vencedores de las siete iglesias de los capítulos 2 y 3, 21: 8 refleja de manera abarcante la perdición de los "no vencedores" de esas siete iglesias. Los calificativos de «cobardes», «incrédulos», «abominables», «hechiceros», «idólatras», «mentirosos», etcétera, encontrados en 21: 8 evocan las descripciones y los consejos contenidos en los siete mensajes relativos a la fidelidad hasta la muerte (Esmirna), al peligro de los ardides de Balaam y Jezabel (Pérgamo y Tiatira) y al perjurio contra los fieles discípulos de Cristo (Filadelfia), etcétera.

22. George E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* [La décima generación: Los orígenes de la tradición bíblica] (Baltimore, 1973), 83. Esto se dice en el contexto de un excelente estudio de *NQM* (la temática de la "venganza"/"vindicación") sobre la literatura bíblica y otras literaturas del antiguo Próximo Oriente.

de "introducción victoriosa". Ya hemos observado, desde otra perspectiva, el movimiento en el marco del templo desde un ámbito terrenal a un ámbito celestial y el regreso a un ámbito terrenal nuevo (es decir, de una «tierra nueva»). Sin embargo, las propias escenas del templo celestial (en las visiones II-VII) muestran una interesante progresión en el simbolismo que se da en ellas. Consideraremos brevemente este asunto, seguido por la atención, también sucinta, a una progresión que se da en la imaginería de juicio negativo utilizada en las visiones III-VI.

La iconografía del templo del cielo. En la visión II, las siete lámparas o los siete candelabros encendidos sugieren un entorno de la primera estancia, o lugar santo. Después, la visión III nos lleva hasta el dorado altar del incienso ante el trono, y luego la visión IV pone ante nuestra mirada el arca del pacto de Dios en la estancia interior, o lugar santísimo.[23] Ello parece tener relación con un énfasis creciente sobre el tiempo del fin en las respectivas "descripciones proféticas básicas" y en los respectivos "interludios", aunque todas estas secuencias abarquen la era desde los días del profeta hasta el fin. (Este fenómeno ya ha sido suficientemente tratado en el capítulo anterior y, por lo tanto, no es preciso dar más detalles sobre él aquí).

Tras la línea divisoria quiástica, la iconografía del templo ya no contempla el mobiliario, porque las funciones representadas por tal mobiliario —o las actividades salvíficas indicadas con el mismo— ya no existen. Antes bien, el humo llena el templo, de modo que no prosigue ningún tipo de ministración de la misericordia (15: 8); se producen anuncios o señales de juicio, dándose únicamente una referencia general a su origen en el templo, desde el trono o en el cielo (*cf.* 16: 17ss.; 19: 1-5; 21: 5).

Iconografía de juicio negativo. Las cuatro visiones centrales del Apocalipsis —es decir, de la III a la VI— tienen introducciones que presentan un simbolismo de juicio negativo contundente. Una característica interesante es la intensificación de la idea central negativa. Las señales de la visión III son truenos, voces, relámpagos y un terremoto (8: 5); a lo anterior, la visión IV añade «granizo grande» (11: 19); y, por último, la visión VI presenta estos mismos heraldos de juicio, pero intensifica considerablemente tanto el terremoto («tan

23. *Cf.* nuevamente la n. 10, *supra*.

grande cual no lo hubo jamás desde que los hombres existen sobre la tierra», 16: 18) como el granizo (de cada piedra se dice que era «como del peso de un talento», 16: 21). La visión V omite esta serie particular de símbolos de juicio, posiblemente porque, al inaugurar su presentación del juicio escatológico, sus énfasis principales ya llevan un pesado lastre de condena: la plenitud de la ira de Dios sacada del templo en las siete copas, quedando el propio templo lleno de humo y desocupado (15: 5-8).

En todo caso, el primer doblete de visiones con la temática del "éxodo de Egipto"/"caída de Babilonia" (visiones III y IV) comienza con escenas introductorias que muestran ya una progresión de intensidad en el juicio. Esta intensidad se ve a continuación potenciada aún más por las presentaciones simbólicas del segundo doblete (visiones V y VI). La significación teológica parece ser aquí el concepto de que la creciente congoja es proporcional al patrón de rechazo continuado y más flagrante del ofrecimiento de salvación extendido por Cristo. Por ello, sería algo así como un comentario ampliado del principio que Jesús enunció cuando declaró que la sentencia condenatoria contra Betsaida, Corazín, Capernaúm y otros colectivos que rechazaron su misericordia superaría la de Sodoma y Gomorra (*cf.*, por ejemplo, Mat. 10: 14-15 y 11: 20-24).

Relación entre las introducciones de las visiones I y VIII

Ya hemos analizado la significación teológica de la iconografía del templo en las ocho escenas introductorias del Apocalipsis. Nos queda llamar la atención aquí, de manera más específica, a una característica particular: concretamente, la estructura envolvente con la que la introducción de la visión I y la de la visión VIII rodean, por así decirlo, las seis introducciones intermedias. La característica fundamental del esquema acotado es la de un ámbito terrenal para las visiones I y VIII y la de un ámbito celestial para las visiones II-VII. Así, tanto el comienzo como el final del libro hacen hincapié en una *inmanencia* de la presencia divina.

¿Hay en ello una sugerencia, quizá, de los dos advenimientos de Cristo y de sus resultados finales? En la primera escena introductoria, Juan ve al Cristo que había venido a la tierra como Dios encarnado en su primer advenimiento —que murió y después resucitó, y que ascendió al cielo cuarenta días después—. Ahora

esta misma Persona divina se aparece a Juan como Aquel que estuvo muerto, pero que vive por los siglos de los siglos (Apoc. 1: 17-18) y que está *presente*, andando entre sus iglesias/candelabros. Así, esta primera escena de introducción victoriosa da evidencia de la presencia continuada y estrecha de este mismo Jesús en su iglesia en la tierra. Su propia victoria durante su encarnación ha garantizado la existencia de esta misma comunidad, la comunidad del pacto, y su propia presencia divina permanece verdaderamente con su pueblo durante la era histórica (por medio de su Santo Espíritu).[24] En el cuarto Evangelio, el prólogo afirma que Cristo «habitó entre nosotros» (Juan 1: 14), pero el discurso sobre el Paráclito indica que, aun después de la ascensión de Jesús al cielo, tanto él como el Padre vendrían a hacer su "morada" con los fieles discípulos de Jesús (véase Juan 14: 15-21, 23).

Lo homólogo de esta presencia divina en el aquí y ahora es la plenitud de la experiencia de la presencia divina supeditada al segundo advenimiento de Jesús para retribuir a todos según su obra (Apoc. 22: 12). En las fases finales de esas retribuciones —es decir, en la experiencia del «cielo nuevo», de la «tierra nueva» y la nueva Jerusalén— Dios y el Cordero vuelven a "morar" con su pueblo, pero ahora esta morada es una presencia inmediata y directa (véanse 21: 3, 22; y 22: 1-4).

Así, en las escenas de introducción victoriosa inicial y final encontramos, en cierto sentido, una elaboración de la doble temática del Apocalipsis (sobre la que llamé la atención en mi artículo anterior): la presencia de Cristo entre su pueblo en esta época como «el Alfa y la Omega» y su regreso a la finalización de la era histórica para dar paso a los acontecimientos que culminarán con su presencia con su pueblo durante toda la eternidad (*cf.* Apoc. 1: 7-8 y 22: 12-13).

Sin embargo, ¿qué función tienen, entonces, las escenas introductorias de las visiones intermedias? Mientras que el énfasis de las visiones I y VIII, incluidas sus escenas de introducción victoriosa, está en la *inmanencia*, la *trascendencia* es el énfasis de las otras visiones. Esas seis visiones ponen de relieve la actividad en el cielo mientras el pueblo de Dios está en la tierra. Pero esa trascendencia no es en modo alguno distante, ni hay en ella falta alguna de interés o de contacto

24. *Cf.* nuevamente, la n. 20, *supra*.

entre el cielo y la tierra. Antes bien, todas esas visiones (en sus escenas de introducción victoriosa y también en sus secuencias descriptivas subsiguientes) revelan una *continuidad vertical* muy decidida. Lo que se realiza en el templo del cielo se hace en beneficio del pueblo de Dios en la tierra y, por lo tanto, la actividad celestial presentada en las escenas de introducción victoriosa halla su homólogo inmediato en fuerzas desencadenadas en la tierra para cumplir los propósitos de Dios para su pueblo.

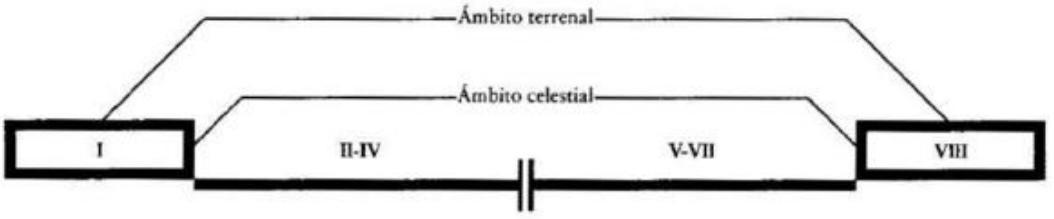
Amplias "estructuras envolventes"

Debería hacerse breve mención del hecho de que en el análisis y la exposición precedentes nos hemos topado con dos amplias "estructuras envolventes".[25] Una de ellas ya la hemos presentado al abordar el ámbito de la iconografía del templo: para las visiones I y VIII, un ámbito terrenal (histórico presente y de la tierra nueva, respectivamente); y para las visiones II-VII, un marco en el «templo [...] en el cielo». La otra estructura envolvente tiene que ver con la "iconografía de juicio negativo", y rodea las ideas centrales de un juicio negativo y severo en las escenas introductorias de las visiones III a VI dentro de una idea central solamente positiva en las escenas homólogas de las visiones I y II, por un lado, y de una idea central predominantemente positiva en las escenas de las visiones VII y VIII por otro.[26] (Estas dos amplias estructuras envolventes se presentan de forma esquemática en el Diagrama 3).

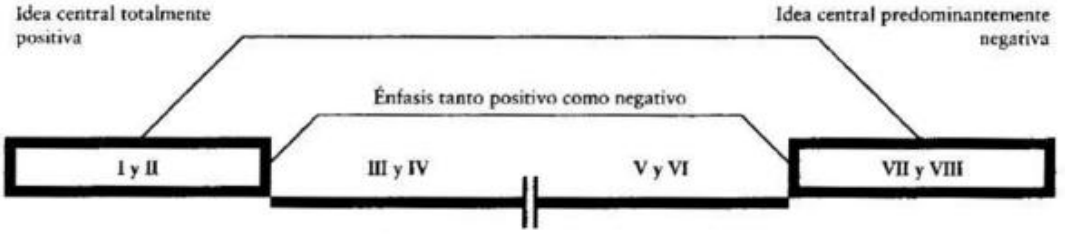
25. Las "estructuras envolventes" o "inclusiones" son comunes en los patrones literarios del Apocalipsis. Para dos ilustraciones llamativas de este fenómeno, véase, por ejemplo, William H. Shea, "The Parallel Literary Structure of Revelation 12 and 20" [La estructura literaria paralela de Apocalipsis 12 y 20], *AUSS* 23 (1985): 37-54 (en especial 44-45).

26. Con respecto a la cuestión de los aspectos positivos y negativos, nos referimos, naturalmente, únicamente a las escenas de introducción victoriosa —los bloques designados como "A" en el Diagrama 1—. En otros bloques de material en las visiones I, II y VII hay de hecho muchos elementos negativos, pero este hecho no afecta al patrón distintivo que hemos observado en las escenas introductorias.

Diagrama 3. Dos "estructuras envolventes" en las escenas introductorias del libro de Apocalipsis



1. Ámbitos terrenal y celestial



2. Énfasis positivos y negativos del juicio

Los dos ejemplos de "inclusio" resultan de interés, naturalmente, desde el punto de vista de la destreza literaria. Pero debemos tener siempre presente que esa destreza no se utilizó como un fin en sí mismo; antes bien, se incluyó debido a su funcionalidad (y en relación con la misma) para transmitir con vigor la perspectiva teológica y las temáticas que son básicas en el Apocalipsis y que constituyen el objeto principal del libro.

3. Resumen y conclusión

El capítulo anterior y este han esbozado ciertas estructuras literarias del Apocalipsis y han prestado atención en particular a las escenas de introducción victoriosa de las ocho visiones fundamentales del mismo. Resulta obvio, en primer lugar, que el Apocalipsis es una obra literaria organizada de manera muy esmerada. Sin embargo, los patrones literarios representan algo más que un simple gusto artístico o que un artificio mnemotécnico; ponen de relieve de forma muy real ciertos temas y motivos teológicos fundamentales. Se trata de temas y motivos que son análogos a aspectos de la teología general del NT y que dan más detalles de la misma, a la vez que resultan

especialmente valiosos cuando se habla de esperanza y de confianza para los fieles seguidores de Cristo en su lucha contra las fuerzas del engaño y de la persecución.

Capítulo IV

Interpretación del simbolismo del Apocalipsis

Jon Paulien

Sinopsis editorial. Aunque el apóstol Juan nunca cita el AT directamente en su escrito profético, resulta evidente que echa mano muy a menudo de sus imágenes. Esas alusiones, que, de hecho, forman un auténtico mosaico de fraseología veterotestamentaria, pueden ser clasificadas en: (1) ecos y (2) alusiones directas.

A lo largo de los siglos hubo muchos conceptos del AT que acabaron desvinculándose de sus raíces bíblicas para formar un fondo común de ideas simbólicas usadas y entendidas de forma generalizada por todo el mundo. El uso que Juan hace de esos símbolos comunes puede ser denominado "ecos" (del AT); llevan su propia significación, separada de su matriz primigenia en el AT.

Por otro lado, Juan modela a veces una porción dada de su profecía en una selección del AT en la que se propone que reparen sus lectores. Estos pasajes del AT, que reciben la designación de "alusiones directas", pueden arrojar luz sobre el significado de esa porción del Apocalipsis en la que Juan se apropia de su imaginería.

En este capítulo el autor clasifica las "alusiones directas" según su utilidad para interpretar el Apocalipsis y sugiere los criterios por los cuales pueden identificarse como "alusiones directas".

> Nadie piense que al no poder explicar el significado de cada símbolo del Apocalipsis, es inútil seguir escudriñando el libro en un esfuerzo de conocer el significado de la verdad que contiene. El que reveló esos misterios a Juan dará al investigador diligente de la verdad un gozo anticipado de las bendiciones celestiales. Los que tengan sus corazones abiertos para la recepción de la verdad, serán capacitados para entender sus enseñanzas, y se les otorgará la bendición prometida a los que «oyen las palabras de esta profecía, y guardan las cosas en ella escritas» (Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles* [Miami, Florida, 2008], 435).

Aunque no debemos olvidar el anterior consejo, las directrices de estudio sugeridas en este capítulo capacitarán al estudioso serio de la Biblia a desenterrar con más precisión las vetas de verdad espiritual que yacen bajo la superficie de esta profecía culminante de las Sagradas Escrituras.

Esquema del capítulo

I. El libro de Apocalipsis: Naturaleza
II. La interpretación del Apocalipsis
III. Conclusión

El libro de Apocalipsis: Naturaleza

En todas las fases de la producción de las Escrituras, Dios ha considerado oportuno ofrecer su revelación con un lenguaje apropiado al momento, el lugar y las circunstancias del escritor original. Dios no se sustrae a la cultura, al marco, al estilo literario ni a los patrones de pensamiento de las personas a las que se revela. Antes bien, busca un encuentro genuino y sincero con ellas allí donde se hallan para que puedan entender, en la medida de lo posible, sus revelaciones, a ellas y a través de ellas (*cf.* 1 Cor. 9: 19-23).

Por ejemplo, Dios presentó el mismo mensaje básico a Nabucodonosor en Daniel 2 y al profeta en Daniel 7. Pero al rey pagano las naciones se le presentaron en la forma de un ídolo. Ello resulta natural, dado que el rey entendía que las naciones eran representaciones gloriosas y brillantes de los dioses a los que servían. En cambio, para el profeta hebreo las naciones fueron representadas tal cómo él las veía: bestias feroces y voraces que esclavizaban y destruían a su pueblo. Dios habló a cada cual en el marco de su fraseología y de su marco cultural para comunicar un mensaje en cuanto a sus planes para el futuro.

Las palabras que usa la gente y el significado que tienen esas palabras son el producto de la experiencia pasada de un pueblo. El lenguaje está limitado en cuanto a expresión a lo que resulta familiar para un pueblo en un momento y en un lugar específicos. Incluso el futuro puede ser descrito únicamente con el lenguaje de la experiencia pasada y presente de un pueblo.

Por ejemplo, cuando en el AT se describe el éxodo de Israel de Egipto, el lenguaje empleado evoca en el lector la fraseología con

la que la imponente actividad divina en la creación y el diluvio es descrita en el libro de Génesis. Por ejemplo, tanto Noé como Moisés fueron librados en un "arca" calafateada con brea.[1] En el éxodo, como en la creación, la presencia divina hizo la luz entre las tinieblas y causó una división de las aguas.[2] Las tres descripciones comparten el uso de "tierra seca"[3] y "ser fecundo y multiplicarse".[4]

Igual que la presentación del éxodo hace uso de las descripciones de las acciones anteriores de Dios, también el exilio y la restauración tras el cautiverio babilónico son descritos por los profetas con la fraseología de la creación y el éxodo. La creación, por ejemplo, es el patrón para Isaías 65: 17-19. El éxodo aporta el patrón seguido por varios profetas.[5]

De modo similar, las profecías relativas al Mesías fueron pronunciadas en términos de un profeta como Moisés, un hijo de David y un sacerdote según el orden de Melquisedec. En cada caso, Dios usó la fraseología del pasado como instrumento para comunicar su voluntad presente o su plan para el futuro.

Por lo tanto, no debería sorprender a nadie descubrir que las visiones del Apocalipsis no están llenas de helicópteros, naves espaciales, computadoras u ordenadores ni de bombas atómicas. En vez de ello, están formuladas con las imágenes del pasado de la iglesia del NT. Aunque provenía del trono de Dios, el Apocalipsis se comunicó con un lenguaje apropiado para la época, el lugar y las circunstancias del autor humano, Juan.

«La Biblia no nos es dada en un grandioso lenguaje sobrehumano. Jesús tomó la humanidad a fin de llegar hasta el hombre donde este está. La Biblia debió ser dada en el lenguaje de los hombres».[6] A pesar de que se trataba de una profecía de acontecimientos futuros desde la perspectiva del autor, el lenguaje con el que describe ese futuro bebía de la experiencia previa de la iglesia.

---

1. Éxo. 2: 3; *cf.* Gén. 6: 14.
2. Éxo. 13: 21; *cf.* Gén. 1: 3-5; Éxo. 14: 21; *cf.* Gén. 1: 6-8.
3. Jos. 4: 18, LBA; Éxo. 14: 21, 29, NVI; cf. Gén. 8: 11, 13; 1: 9-10.
4. Éxo. 1: 7, NVI; cf. Gén. 9: 7, NVI; 1: 28, LBA.
5. Ose. 2: 8-15; Miq. 7: 15-20; Isa. 4: 2-6; 11: 15-16; 43: 16-19, etcétera.
6. Elena G. de White, *Mensajes selectos*, tomo 1 (Mountain View, California, 1966), 23.

Aunque, a menudo, la Biblia puede describir nuestro futuro, es importante tener presente que el lenguaje con el que tales profecías fueron comunicadas era el lenguaje de una época y un lugar distintos de los nuestros. Imponer al texto significados más apropiados a nuestro tiempo y lugar que a la situación en la que Dios habló en su momento es demasiado cómodo. Descubrir el significado original de la fraseología del texto nos salvaguarda de nuestra tendencia natural a recomponer el texto bíblico a nuestra propia imagen.[7]

Naturalmente, cuando hablamos de "significado original" no debiéramos dar por sentado que el autor original o su auditorio original entendieron plenamente el propósito divino en la revelación que les fue comunicada. Lo que decimos es que el propósito divino fue representado de manera plena y adecuada con las frágiles expresiones, delimitadas en su marco espacio-temporal, de un autor humano falible.[8] Por lo tanto, el significado que el lenguaje del texto tuvo en su origen resulta crucial para una interpretación acertada de las Escrituras. Aplicar al lenguaje del texto significados más apropiados para nuestra época y nuestro lugar es embarcarnos en un viaje a todo tipo de destinos fantásticos que, por muy bíblicos que puedan parecer, de hecho son contrarios al propósito divino en ese pasaje.

---

7. Aunque el conocimiento de griego y hebreo no es imprescindible para una comprensión de la Biblia (véase la conclusión de este capítulo), leer el texto en el idioma original nos ayuda a apartarnos de las asociaciones habituales que las palabras españolas tienen en nuestro contexto moderno. En una traducción resulta más fácil que, sin querer, incorporemos a la lectura del texto nuestros significados contemporáneos.

8. «La Biblia está escrita por hombres inspirados, pero no es la forma del pensamiento y de la expresión de Dios. Es la forma de la humanidad. Dios no está representado como escritor. Con frecuencia los hombres dicen que cierta expresión no parece de Dios. Pero Dios no se ha puesto a sí mismo a prueba en la Biblia por medio de palabras, de lógica, de retórica. Los escritores de la Biblia eran los escribientes de Dios, no su pluma. Considerad a los diferentes escritores.

»No son las palabras de la Biblia las inspiradas, sino los hombres son los que fueron inspirados. La inspiración no obra en las palabras del hombre ni en sus expresiones, sino en el hombre mismo, que está imbuido con pensamientos bajo la influencia del Espíritu Santo. Pero las palabras reciben la impresión de la mente individual. La mente divina es difundida. La mente y voluntad divinas se combinan con la mente y voluntad humanas. De ese modo, las declaraciones del hombre son la palabra de Dios» (White, *Mensajes selectos*, tomo 1, 24).

Por ello, nuestro estudio metodológico comenzará con un examen meticuloso de la fraseología del Apocalipsis para determinar qué procedimientos resultan más apropiados para el estudio del libro. Únicamente en la medida en que ejercitemos un grado suficiente de paciencia para el estudio del Apocalipsis en sus propios términos lograremos entender debidamente la visión que le fue concedida a su autor.[9]

Un libro cristiano

Resulta evidente por la primerísima oración («la revelación de Jesucristo») que el Apocalipsis es un libro cristiano (1: 1). Jesucristo está presente por doquier, tanto explícitamente[10] como en símbolo.[11] Hay referencias a iglesias[12] y a la cruz.[13] El lector atento también se percata de decenas, si no cientos, de ecos que evocan temas, vocabulario y teología del NT.[14] Aunque el libro tiene un estilo, un vocabulario y un contenido diferentes, no deberíamos esperar que, por ello, su teología sea radicalmente distinta a la que encontramos en otros lugares del NT.[15]

Una revelación divina

Según el prefacio (1: 1-3), el autor entiende que su obra es la de transmitir a la iglesia un mensaje visionario procedente de Dios. Señala reiteradamente a un origen sobrenatural para las escenas presentadas en su libro.[16] Considera que él mismo es profeta, y su libro una profecía. Su autoridad es igual que la de los apóstoles y los profetas del AT.

---

9. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Apocalypse* [El Apocalipsis] (Chicago, 1976), 13.
10. Apoc. 1: 1, 2, 5, 9; 11: 15; 12: 10, 17; 14: 12; 17: 6; 19: 10; 20: 4, 6; 22: 16, 20, 21.
11. Apoc. 1: 12-16; 5: 5ss.; 7: 17; 12: 5, 11; 14: 1ss., etcétera.
12. Apoc. 1-3; 22: 16.
13. Apoc. 1: 18; 5: 6, 9, 12; 11: 8; 12: 11.
14. Para una lista de paralelos con la fraseología y la temática del NT, véanse Rudolf Halver, *Der Mythos im Letzten Buch der Bible* [El mito en el último libro de la Biblia], Theologische Forschung, tomo 32 (Hamburgo-Bergstedt, 1964): 58-70; William Milligan, *Lectures on the Apocalypse* [Sermones sobre el Apocalipsis] (Londres, 1892), 42-70; Henry B. Swete, *The Apocalypse of St. John* [El Apocalipsis de San Juan] (Londres, 1906), cli-cliii.
15. Halver, 58.
16. Apoc. 1: 10-20; 2: 7, 11, etcétera; 4: 1-2; 10: 11; 17: 1-3; 19: 9-10; 22: 6-10.

Las «palabras de la profecía» han de ser obedecidas (1: 3, LBA). Su autoridad es tan incuestionable que ni una palabra ha de ser añadida ni quitada (22: 18-19).

Por otro lado, hay pruebas considerables (esbozadas más abajo) de que las visiones están salpicadas por doquier con multitud de alusiones a escritos anteriores con los que Juan, el revelador, estaba familiarizado. ¿Hasta qué extremo el libro recoge una visión y hasta qué punto es resultado de una investigación, de un desarrollo y de una redacción por parte del autor humano? Afortunadamente, no es preciso que establezcamos una distinción tan difícil. Que las alusiones vinieran de Dios o bien fueran resultado de la meditación efectuada por Juan sobre las visiones es indiferente para el resultado. Si bien, como se señaló anteriormente, Dios siempre habla en la época, el lugar y las circunstancias del autor original, ¡el producto final (el texto) habla adecuadamente para él y para nosotros! No obstante, en aras de la de la conveniencia y de la facilidad de expresión, hablaremos en general refiriéndonos al "propósito del autor" o al "propósito de Juan" sin pretender denotar con ello que el libro sea meramente un producto humano.

Para los adventistas del séptimo día puede resultar instructivo recordar la experiencia de Elena G. de White, quien tuvo visiones de cosas celestiales similares a las de Juan. Estudios recientes han indicado, sin embargo, que investigó con ahínco, y durante mucho tiempo, la mejor manera de expresar lo que había recibido con un lenguaje que fuera apropiado para los lectores de su época y de su entorno. Es posible que en un mismo ser humano las visiones y la investigación colaboren estrechamente de manera que produzcan un libro que imparte comunicaciones procedentes de la mente de Dios.

La presencia del elemento divino en el Apocalipsis indica que el significado final del libro irá a menudo más allá de lo que el autor humano podría haber entendido. Sin embargo, ello no da autorización a los intérpretes para que busquen todo tipo de significados extendidos en el libro. Tal como Dios se limitó cuando asumió la naturaleza humana en la encarnación, también se limitó cuando eligió expresarse en las Escrituras por medio del lenguaje de los autores humanos.[17]

17. «La Biblia, con sus verdades de origen divino expresadas en el idioma de los hombres, es una unión de lo divino y lo humano. Esta unión existía en la naturaleza de Cristo, quien era Hijo de Dios e Hijo del hombre. Se puede pues decir de la Biblia lo que fue dicho de Cristo: "Aquel Verbo fue hecho carne, y

Aunque es posible que lo que Dios se propone trascienda la comprensión del autor humano, su propósito se expresa por medio del lenguaje elegido por el autor humano. Así, cualquier propósito divino que se perciba en un pasaje debería ser una extensión natural del lenguaje y del propósito del propio autor.[18]

Un libro profético

Relacionada con la cuestión del propósito divino, surge la afirmación del libro en el sentido de que presenta información genuina con respecto al futuro. El Apocalipsis tiene que ver con cosas que «deben suceder pronto» (1: 1) y con «las que han de ser después de estas» (1: 19). Habla del regreso de Cristo y de Aquel «que ha de venir» (Apoc. 1: 7-8; 4: 8). Promete recompensas al vencedor (Apoc. 2: 7, 11, etcétera).

El Apocalipsis apunta a un tiempo de sellamiento futuro (7: 1-3); a una futura «hora de prueba» (3: 10, VM; 7:14); a una futura multitud redimida (7: 9ss.; 19: 1ss.); a una gran proclamación final del evangelio (10: 8-11; 14: 6-12); a un juicio final (11: 18; 20: 11-15); y a una gran batalla final (12-20) que culmina en la venida de Cristo (14: 14-20; 19: 11ss.), que da paso al gobierno final y universal de Dios (11: 15-17; 21: 1 – 22: 5). Así, el Apocalipsis tiene que ver en gran medida con acontecimientos que son futuros desde la perspectiva del autor.

---

habitó entre nosotros" (S. Juan 1: 14)» (Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* [Miami, Florida, 2007], 10).

18. Los autores inspirados no siempre captaron el contenido de la revelación de Dios (véase Daniel y 1 Ped. 1: 10-13). Sin embargo, mantuvieron el control del texto (véase la n. 8). En el caso del Apocalipsis, el texto estaba concebido para que tuviera sentido para sus primeros lectores (Apoc. 1: 3-4, 9-11; 22: 16), así como para los posteriores.
Nota editorial: El punto de vista de que el Apocalipsis "tenía sentido" para sus lectores originales no significa que estos vieran o esperaran cumplimientos inmediatos de la totalidad de la profecía en sus días (punto de vista preterista). Había muchos aspectos de la visión que estaban en el futuro remoto. También las profecías mesiánicas "tenían sentido" para los profetas del AT, pero sabían que su cumplimiento estaría en el futuro de su propia época (1 Ped. 1: 10-12).

Marco en Asia Menor

El texto del Apocalipsis pone de manifiesto que el libro se dirigía a siete iglesias de la provincia romana de Asia (1: 4; *cf.* 22: 16).[19] Por ello, no debiera sorprendernos si, en ocasiones, el libro usa símbolos y conceptos que aparecen en la literatura extrabíblica y en la mitología. El autor no "investigó" necesariamente esos símbolos; acudieron a él como expresiones vivientes que resultarían familiares para todo aquel que en aquella época viviera en Asia Menor.[20]

Aunque en un primer momento es posible que nos sintamos un tanto incómodos con la idea de que un autor bíblico haya podido emplear algunas figuras mitológicas en su libro (por ejemplo, bestias heptacéfalas), es preciso que recordemos la naturaleza profética del Apocalipsis. Los profetas usaban el lenguaje común de su época para comunicarse de manera efectiva. Así, los eruditos que han encontrado antiguos paralelos a diversas partes del Apocalipsis pueden contribuir a que entendamos mejor el propósito de la imaginería del libro.[21]

Lenguaje apocalíptico

Es inmediatamente evidente que el libro de Apocalipsis no está escrito en prosa ordinaria. Ya al comienzo del libro se declara que está «dado [...] a conocer» (1: 1, NC). Habla un águila, las langostas ignoran la vegetación, un gran dragón rojo persigue a una mujer por el cielo, un león se transforma en un cordero que vence a todo. No se tra-

19. Igual que ocurría con cualquier comunicación apostólica inspirada, la profecía también habría tenido significación para otras congregaciones cristianas (*cf.* Col. 4: 16).— *Nota del Editor.*

20. Peter Morant, *Das Kommen des Herrn* [La venida del Señor] (Zúrich, 1969), 19.

21. Véanse, por ejemplo, Hans Dieter Betz, "On the Problem of the Religio-Historical Understanding of Apocalypticism" [Del problema de la interpretación religioso-histórica del apocalipticismo], *JTC* 6 (1969): 155; William Kimbro Hedrik, "The Sources and Use of the Imagery in Apocalypse 12" [Las fuentes y el uso de la imaginería del Apocalipsis 12] (tesis doctoral, Graduate Theological Union, 1971) 94-95; J. P. M. Sweet, *Revelation* [El Apocalipsis], Westminster Pelican Commentaries (Filadelfia, 1979), 41. Puede resultar particularmente útil el comentario sobre el Apocalipsis escrito por David Aune como parte de la colección Word Biblical Commentary. Aune es a la vez experto en el Apocalipsis y en el mundo romano antiguo.

ta del lenguaje típico del NT.[22] El Apocalipsis es tan simbólico que es preciso que el lector se cuide de ser literal en exceso al interpretarlo.[23]

No obstante, tal simbolismo cósmico era una forma bastante común de creación literaria en aquellos días. Libros como el Enoc etíope, 4 Esdras y 2 Baruc expresan sensibilidades y una teología en lo que se ha denominado «lenguaje apocalíptico».[24] Así, aunque el lenguaje del Apocalipsis es a menudo extraño y simbólico, su mensaje está firmemente asentado en la realidad. Lo más probable es que el lector cristiano del siglo I tuviese relativamente poca dificultad para comprender los principales símbolos del libro.[25] Por lo tanto, será preciso que el intérprete moderno del Apocalipsis tenga en cuenta la naturaleza apocalíptica de los tiempos, lo que contribuirá a que entienda cómo era percibido el lenguaje apocalíptico en el siglo I d.C.

La importancia del Antiguo Testamento

Aunque puedan aparecer algunas alusiones a fuentes no bíblicas, es seguro que el Apocalipsis no puede entenderse sin referencia continua al AT.[26] Se trata de «un perfecto mosaico de pasajes del AT».[27]

---

22. Halver, 156.
23. Philip Mauro, *The Patmos Visions* [Las visiones de Patmos] (Boston, 1925), 23. No hay duda de que hay muchas cosas en el Apocalipsis cuyo propósito es que se entiendan literalmente (por ejemplo, las siete iglesias, Cristo, Juan, la guerra y la muerte), pero la explícita afirmación hecha al principio (1: 1), combinada con las peculiaridades del libro, indica que el simbolismo es el instrumento fundamental del lenguaje que se usa en el libro.
24. Véase James H. Charlesworth, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha* [Los libros pseudoepigráficos del Antiguo Testamento], tomo 1 (Garden City, Nueva York, 1983-1984).
25. David L. Barr, "The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis" [El Apocalipsis como transformación simbólica del mundo: Análisis literario], *Int* 38 (1984): 40-41. La construcción griega de Apoc. 1: 3 (ἀκούω [*akouō*] con acusativo) implica que los lectores y los oyentes habían de tener una comprensión suficiente del libro para obedecerlo.
26. E. W. Bullinger, *The Apocalypse* [El Apocalipsis] (Londres, 1935), 5; Austin Farrer, *A Rebirth of Images* [Un renacimiento de imágenes] (Gloucester, Massachusetts, 1970), 17; A. Feuillet, "Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse" [El Mesías y su Madre en el capítulo 12 del Apocalipsis], *RB* 66 (1959): 55; William G. Scroggie, *The Great Unveiling* [La gran manifestación] (Grand Rapids, Michigan, 1979), 22.
27. Milligan, *Lectures on the Apocalypse*, 72.

La omnipresencia del AT en el Apocalipsis indica que es la clave fundamental para descifrar el significado de los símbolos del libro. Los oídos de la audiencia de Juan estaban mucho mejor afinados para captar las alusiones al AT que los de la mayoría de las congregaciones cristianas de la actualidad.[28] El AT presentaba un medio de "descodificar" el mensaje del Apocalipsis que no estaba al alcance del no iniciado.[29]

Por lo tanto, es preciso que nuestro estudio del Apocalipsis incluya una cabal comprensión de la historia, la poesía, la fraseología y la temática del AT. Sin tal comprensión, el significado del libro queda oculto en gran medida.

El problema de las alusiones

Afirmar que el Apocalipsis está saturado de conceptos del AT no aborda como tal el asunto de cómo usa el libro tales conceptos. Un lector perfectamente familiarizado con el AT nota rápidamente que el Apocalipsis nunca cita el AT.[30] Antes bien, alude a una palabra aquí, a un concepto más allá, a una oración en otro lugar.[31] Aunque

28. Barnabas Lindars, "The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology" [El papel del Antiguo Testamento en la formación de la teología neotestamentaria], *NTS* 23 (1976): 65.
29. Edyth Armstrong Hoyt, *Studies in the Apocalypse of John of Patmos* [Estudios del Apocalipsis de Juan de Patmos] (Ann Arbor, Míchigan, 1953), 7. Aunque, sin duda, el autor tuvo experiencias visionarias, lo que plasmó por escrito es también el producto de la interpretación y la reflexión teológicas.
30. De entre las docenas de eruditos que realizan esta afirmación, bastará citar algunas figuras descollantes: Kurt Aland, *The Greek New Testament* [El Nuevo Testamento griego], 3ª ed. (Nueva York, 1975), 903; Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* [Crisis y catarsis: El poder del Apocalipsis] (Filadelfia, 1984), 42; Elizabeth Schüssler Fiorenza, "Apocalypsis and *Propheteia*: The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy" [Apocalipsis y *propheteia*: El libro de Apocalipsis en el contexto de la profecía cristiana primitiva], en *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* [El Apocalipsis joanino y la apocalíptica en el Nuevo Testamento], 108; Halver, 11-12; Pierre Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean* [El Apocalipsis de San Juan], Commentaire du Nouveau Testament, tomo 14 (Lausana, 1981): 368; H. Barclay Swete, *An Introduction to the Old Testament* [Introducción al Antiguo Testamento] (Cambridge, 1902), 392.
31. Gerhard F. Hasel, "La prophetie et son accomplissement" [La profecía y su cumplimiento], en *Prophetie et eschatologie* [Profecía y escatología], tra

está claro que el AT resulta básico para cualquier interpretación del Apocalipsis, no siempre está claro a qué parte del AT se hace alusión en un versículo concreto.[32] Es preciso que un método exegético que descifre los símbolos del Apocalipsis incluya directrices para determinar cuándo y de qué manera el autor alude al AT.

Estructura repetitiva

Según el lector va cobrando mayor familiaridad con el Apocalipsis, se hace evidente que la estructura del libro está estrechamente relacionada con su significado. Hay siete iglesias, siete sellos, siete trompetas y siete copas. Existen muchos temas y símbolos que reaparecen a intervalos regulares.[33] Casi todos los pasajes tienen paralelos en otra parte del libro. El Apocalipsis contiene tal complejidad de paralelos entrelazados que un pasaje dado puede estar relacionado más estrechamente con material en el extremo opuesto del libro que con los pasajes vecinos.[34] Así, es preciso que el intérprete conozca bien la estructura y el contenido de todo el libro y que sea consciente del impacto del conjunto sobre el pasaje objeto de estudio.[35]

---

ducido del inglés de un programa de estudios inédito, ed. Richard Lesher (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1982), 1: 105; Sweet, 39.

32. Louis Arthur Vos, *The Synoptic Tradition in the Apocalypse* [La tradición sinóptica en el Apocalipsis] (Kampen, 1965), 18.
33. Barr, 43.
34. Leonard Thompson, "The Mythic Unity of the Apocalypse" [La unidad mítica del Apocalipsis], en *Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers* [Monografías de seminarios de 1985 de la Sociedad de Literatura Bíblica], ed. Kent Harold Richards (Atlanta, 1985), 16-17.
35. Algunos de los mejores estudios sobre la estructura del Apocalipsis incluyen los siguientes: John Wick Bowman, "The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message" [La revelación a Juan: Su estructura y mensaje espectaculares], *Int* 9 (1955): 440-43; Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Composition and Structure of the Book of Revelation" [Composición y estructura del libro de Apocalipsis], *CBQ* 39 (1977): 358-66; Leroy C. Spinks, "Critical Examination of J. W. Bowman's Proposed Structure of the Revelation" [Análisis crítico de la propuesta de estructura para el Apocalipsis presentada por J. W. Bowman], *EvQ* 50 (1978): 211-22; K. A. Strand, *The Open Gates of Heaven* [Las puertas del cielo abiertas], 2ª ed. (Ann Arbor, Michigan, 1972), 48.

Un marco de adoración

Una de las características más llamativas del Apocalipsis es su reiterada presentación de escenas de adoración en el cielo, normalmente en el contexto de imágenes relacionadas con el santuario del AT.[36] No solo hay un gran número de himnos en el libro,[37] sino que las propias bendiciones y maldiciones pronunciadas sobre quienes leen y oyen el Apocalipsis implican una lectura pública del libro en un marco de adoración (1: 3; 22: 18-19). Estos hechos sugieren que es preciso prestar atención a las prácticas cristianas de culto en el siglo I, a la iconografía del santuario del AT, a los oficios religiosos de la sinagoga judía y a los tárgumes arameos que se desarrollaron en las sinagogas judías.

Conclusión

Las características del libro de Apocalipsis que acabamos de examinar exigen que se preste atención al método. El método acertado para el estudio del Apocalipsis reflejará estas características y las utilizará para aclarar la intención del autor. Nos volvemos ahora a un método que proponemos para "romper el código" de este libro fascinante, con énfasis especial en cómo descubrir y validar las alusiones a las fuentes de Juan en el AT.

La interpretación del Apocalipsis

Las realidades que hemos observado previamente en el texto del Apocalipsis sugieren que el intérprete debería dar cuatro pasos fundamentales en su estudio: (1) Realizar una exégesis (o explicación) básica del pasaje que se estudia. (2) Examinar los paralelos relevantes de otras partes del Apocalipsis. (3) Encontrar las fuentes del AT que constituyen la raíz de la imaginería. (4) Descubrir si el NT expande el significado de esos símbolos a la luz del evento de Cristo.

Exégesis básica

El primer paso hacia la comprensión del mensaje del Apocalipsis es determinar lo que decía el autor a sus primeros lectores en su época, su lugar y sus circunstancias. El término "exégesis" es un vocablo

36. Apoc. 4; 5; 7: 9-12; 8: 2-6; 11: 15-19; 15: 5-8; 19: 1-8, etcétera.
37. Apoc. 4: 11; 5: 9, 10, 12, 13; 7: 10, 12; 11: 15, 17, etcétera.

de procedencia griega que significa "extraer". Ha llegado a designar el proceso consistente en permitir que el propio texto bíblico hable por sí mismo en vez de imponer al pasaje un significado que tiene su origen en el lector. En consecuencia, la exégesis básica presta atención al significado de las palabras (echando mano de léxicos y de diccionarios teológicos), a la sintaxis (cómo se relacionan entre sí las palabras en una frase), a la estructura del pasaje y a su contexto inmediato, y a la relación del pasaje con su situación contemporánea.

La situación contemporánea se aclara averiguando cuanto pueda saberse sobre los primeros oyentes y su contexto social, en cuanto a las inquietudes que llevaron al autor a escribir, y en cuanto a la literatura paralela de la época, si está disponible. Pueden encontrarse introducciones útiles al Apocalipsis en la mayoría de los comentarios y en introducciones al NT. Para el Apocalipsis resulta particularmente útil un examen de otros escritos apocalípticos.

Tales métodos de exégesis, llevados a cabo de forma meticulosa, llevan a una comprensión razonablemente clara de la mayoría de los libros del NT. Sin embargo, en el Apocalipsis producen un resultado insatisfactorio. En el Apocalipsis es del todo posible saber perfectamente lo que dice Juan y, pese a ello, no tener ni la más remota idea de lo que quiere decir.[38] Por ello, es necesario un método de exégesis más amplio y más teológico para hacer justicia al Apocalipsis.

Los paralelos dentro del Apocalipsis

El paso siguiente es examinar cómo se usan en otras partes del Apocalipsis los símbolos y las estructuras de un pasaje dado. Cuando el autor ha definido con claridad su intención en el contexto, carece de sentido rebuscar fuera del libro para dar con interpretaciones creativas. Por ejemplo, en 3: 21 y 11: 18 el autor dio por adelantado un resumen interpretativo del material que sigue. Ignorar ese resumen en pro de alguna "clave" externa, lejos de mejorarla, limitaría la comprensión de su intención.

El Apocalipsis es excepcional por su estructura increíblemente entretejida. Tanto, que la clave para el material de un extremo del libro a menudo puede encontrarse en el extremo opuesto. El contexto inmediato de cualquier pasaje puede tener tal amplitud que abarque el libro entero. Ejemplos de estructuras paralelas obvias en el Apocalipsis

38. Halver, 7.

incluyen las trompetas y las copas, y el jinete que cabalga sobre el caballo blanco de los capítulos 6 y 19.

El examen de tales estructuras paralelas capacita al estudioso para aplicar a pasajes difíciles los conocimientos adquiridos en los más claros. Por ejemplo, la mayoría de los exégetas coincide en que las siete copas o siete plagas (cap. 16) son juicios de Dios contra aquellos que lo han rechazado. Entonces, parecería razonable esperar una temática similar en las siete trompetas, segmento sobre el cual hay poco acuerdo.

La fuente veterotestamentaria

El siguiente paso importante es determinar a qué pasaje o pasajes del AT alude Juan. Al adentrarnos en esta sección vital, es preciso recordar al lector la explicación anterior sobre la autoría divino-humana del Apocalipsis. La impresión dejada por el libro es que se trata de visiones celestiales redactadas por alguien que investigó meticulosamente sus expresiones en las Escrituras veterotestamentarias. Dado que es posible que, en Patmos, Juan no tuviese acceso al AT, es posible que haya tenido que "investigar" en su memoria, o que las alusiones llegasen a su mente directamente por designio divino.

Sin embargo, surgieran las alusiones en la mente de Dios o en la de Juan, son reflejo tanto de la mente de Dios como de la mente de Juan, a quien Dios se reveló. Tal como se señaló antes, expresiones como "el autor", "el propósito de Juan" o "el revelador cita" no deben entenderse en el sentido de que el libro de Apocalipsis sea un producto meramente humano. Tales expresiones son simplemente una forma cómoda de referirnos a la complejidad de la autoría divino-humana del libro en su conjunto.

Se hace cada vez más evidente a los que estudian el Apocalipsis con profundidad que las expresiones del libro están completamente imbuidas del lenguaje, la historia y las ideas del AT. Por ello, es imposible entender debidamente el Apocalipsis si no se toman en serio sus antecedentes veterotestamentarios.

«Podemos decir de manera general que mientras no hayamos logrado presentar la fuente veterotestamentaria de una profecía apocalíptica no habremos interpretado ese pasaje».[39] Únicamente cuando se entienden los antecedentes veterotestamentarios podemos esperar

39. Heinrich Kraft, *Die Offenbarung des Johannes* [El Apocalipsis de Juan], Handbuch zum Neuen Testament, 16a (Tubinga, 1974): 16, trad. mía.

que el Apocalipsis entregue secretos que pueden haber sido perfectamente evidentes para un lector del siglo I de nuestra era.[40] El problema es cómo saber qué pasaje o pasajes tenía presentes Juan cuando escribió.[41] Sin embargo, el revelador nunca cita el AT; tan solo alude a él.[42] El problema de identificar una alusión se complica más cuando descubrimos que en muchas ocasiones Juan parece haber citado de memoria, sin excesivo rigor,[43] o haber modificado el lenguaje del AT para adaptarlo a sus necesidades.[44] También es posible que usara una tradición textual diferente de la que está a nuestro alcance.[45]

---

40. Eugenio Corsini, *The Apocalypse* [El Apocalipsis], Good News Studies, tomo 5, trad. Francis J. Moloney (Wilmington, Delaware, 1983), 33; Hoyt, 1-2, 7; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT, 17 (Grand Rapids, 1977): 39; Merrill C. Tenney, *Interpreting Revelation* [La interpretación del Apocalipsis] (Grand Rapids, 1957), 112.
41. Robert Horton Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel* [El uso del Antiguo Testamento en el Evangelio de San Mateo], Supplements to NT 18 (Leiden, 1967): 4-5; Tenney, 101; Leonhard P. Trudinger, "The Text of the Old Testament in the Book of Revelation" [El texto del Antiguo Testamento en el libro de Apocalipsis] (tesis doctoral, Boston University, 1963), 40; Vos, 18-19, 112.
42. Compárese el Apocalipsis con el Evangelio de Mateo, que normalmente identifica la fuente veterotestamentaria de sus citas. Mateo 2: 17, 19; 3: 3; etcétera. A. Vanhoye, "L'utilisation du livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse" [La utilización del libro de Ezequiel en el Apocalipsis], *Bib* 43 (1962): 436.
43. Franklin Johnson, *The Quotations of the New Testament From the Old* [Las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo] (Filadelfia, 1986), 29; D. Moody Smith, Jr., "The Use of the Old Testament in the New" [El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo], en *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays* [El uso del Antiguo Testamento en el Nuevo y otras monografías], ed. James M. Efird (Durham, Carolina del Norte, 1972), 61; Crawford Howell Toy, *Questions in the New Testament* [Preguntas sobre el Nuevo Testamento] (Nueva York, 1884), xx.
44. Collins, 42; Corsini, 32; Edwin D. Freed, *Old Testament Questions in the Gospel of John* [Cuestiones del Antiguo Testamento en el Evangelio de Juan], Supplements to NT, 11 (Leiden, 1965): 129; Ernest Leslie Peerman, *Living Messages from Patmos* [Mensajes vivos desde Patmos] (Nueva York, 1941), 53; Ronald H. Preston y Anthony T. Hanson, *The Revelation of St. John the Divine* [El Apocalipsis de San Juan el teólogo] (Londres, 1949), 35; F. Stagg, "Interpreting the Book of Revelation" [La interpretación del libro de Apocalipsis], *RevExp* 72 (1975): 333-34; Krister Stendahl, *The School of St. Matthew* [La escuela de San Mateo] (Uppsala, 1954), 159; Vanhoye, 461-72; Vos, 23-32.
45. Roger Nicole, "A Study of the Old Testament Quotations in the New Testament With Reference to the Doctrine of the Inspiration of the Scriptures" [Estudio de las citas del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento con referencia a la doctrina de la inspiración de las Escrituras] (tesina, Gordon College of Theology and Missions, 1940), 9-11; Tenney, 103; Trudinger, 17.

Para complicar aún más las cosas, el AT está escrito en una lengua distinta a la del NT. Así, en el NT se encuentran expresiones del AT en hebreo en "griego traducido".[46] Simplificaría mucho las cosas que el autor de Apocalipsis hubiese citado siempre de una traducción griega del AT, como la Septuaginta. Sin embargo, estudios recientes han demostrado que el Apocalipsis divergió mucho de la Septuaginta. Es muy posible que Juan hiciese la traducción,[47] y que utilizase tradiciones textuales con las que estamos relativamente poco familiarizados, como los tárgumes arameos y la tradición textual hebrea representada en Qumrán.[48]

Así, la búsqueda de alusiones no puede considerarse científicamente completa sin un examen de fuentes veterotestamentarias mucho más amplio de lo que ha sido posible en el pasado.[49] Afortunadamente, no es necesario identificar cada una de las alusiones a la Biblia hebrea para reaccionar al Apocalipsis.[50] No obstante, si queremos que una lista de paralelos veterotestamentarios al Apocalipsis valga para algo, es preciso que establezcamos controles estrictos.[51] Resulta interesante observar que diez comentaristas importantes del libro de Apocalipsis ofrecer lista ampliamente divergentes de las alusiones al AT en el Apocalipsis.[52] Ello demuestra que la tarea no es fácil.

Dos tipos de alusiones. Antes de esbozar un método para determinar la presencia de una alusión al AT, es preciso que distingamos en-

---

46. Nicole, 11-12.
47. R. H. Charles, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], ICC (Edimburgo, 190), 1: lxvi.
48. Leonhard P. Trudinger, "Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation" [Observaciones relativas al texto del Antiguo Testamento en el libro de Apocalipsis], *JTS*, n.s., 17 (1966): 82-88.
49. Además de la Septuaginta, deberían consultarse las traducciones griegas, como las de Aquila, Símaco y Teodoción, los tárgumes arameos al Pentateuco, como Neofiti I y Pseudo-Jonatán, y las tradiciones hebreas masorética, de Qumrán y samaritana.
50. Collins, 44, 48.
51. Matthew Black, "Some Greek Words with 'Hebrew' Meanings in the Epistles and Apocalypse" [Palabras griegas con significados "hebreos" en las Epístolas y el Apocalipsis], en *Biblical Studies: Essays in Honour of William Barclay* [Estudios bíblicos: Ensayos en honor de William Barclay], eds. Johnston R. McKay y James F. Miller (Londres, 1976), 135.
52. Véase mi libro *Decoding Revelation's Trumpets* [Descodificación de las trompetas del Apocalipsis], Andrews University Seminary Dissertation Series, 11 (Berrien Springs, Michigan, 1988): 121-54.

tre dos tipos de alusión. Un tipo da por sentada la intención del autor de conducir al lector a una obra anterior como medio de expandir los horizontes del lector. La porción de texto que se estudia puede entenderse únicamente a la luz de la alusión en su contexto original.[53] Una alusión intencional tal se denomina "alusión directa".

El otro tipo de alusión, a la que llamaremos "eco", no depende de la percepción consciente de un uso literario anterior por parte del autor.[54] Muchas de las figuras literarias del Apocalipsis se encontraban "en el ambiente" del entorno en el que vivía Juan.[55] Aunque utiliza un "símbolo vivo", al que se alude en docenas de lugares del AT, no es necesariamente consciente de su historia. Antes bien, echa mano de una reserva común de expresiones de fácil comprensión para sus oyentes.[56]

Así, un eco se encuentra desligado de su contexto original. Enumerar los pasajes del AT de los que hay un eco en el Apocalipsis no resulta útil. Lo que importa es el significado básico del eco. Un buen ejemplo de eco es la figura de la vegetación como símbolo del pueblo de Dios. Se usó con tal regularidad que parece haber alcanzado un significado fijado ya en los tiempos del NT.[57] Sin, embargo, ello no excluye la posibilidad de que un eco de significado en gran medida fijado pudiera aplicarse de manera diferente en contextos distintos.[58]

Resumiendo, las referencias alusivas al AT pueden estar incluidas en el Apocalipsis de dos maneras. Juan puede usar una fuente veterotestamentaria directa y conscientemente, teniendo presente su contexto original. Tal alusión es «traída a la existencia por pura

---

53. Obsérvense las palabras de John Hollander en su *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After* [La figura del eco: Un modo de alusión en Milton y después] (Berkeley, California, 1981), 95: «El texto al que se alude no está ausente del todo, sino que forma parte de la biblioteca portátil compartida por el autor y su público ideal. La intención de aludir de manera reconocible es esencial para el concepto».
54. *Ibíd.*, 64.
55. Richard T. Altick, *The Art of Literary Research* [El arte de la investigación literaria] (Nueva York, 1975), 94.
56. Hedrik, 17; Douglas Ezell, *Revelations on Revelation* [Revelaciones sobre el Apocalipsis] (Waco, Texas, 1977), 21.
57. *Cf.* Sal. 1: 3; Isa. 5: 1-7; Jer. 2: 21 con Apoc. 8: 7; 9: 4.
58. Contrástense Apoc. 7: 1-3 y 9: 4, en los que el arbolado y la vegetación son protegidos de los juicios de Dios mediante una marca, con Apoc. 8: 7, donde los árboles y la hierba son destruidos por los juicios de Dios.

voluntad».[59] Juan es plenamente consciente de la fuente, así como de su relevancia para su composición. Da por sentado que el lector conoce tanto la fuente como la intención del autor al referirse a esa fuente.[60]

Por otro lado, el revelador puede hacerse "eco" de ideas del AT cuyo origen no le concierne. En un eco no conduce al lector a una fuente antecedente específica; tan solo utiliza un "símbolo vivo" que será comprendido de forma general por sus lectores contemporáneos.

La distinción entre alusiones directas y ecos es muy significativa para el estudio del Apocalipsis. Al no lograr establecer esta distinción, los comentaristas, en ocasiones, han interpretado los ecos como si el autor se propusiera que su lector incorporase un contexto fuente a su interpretación del Apocalipsis. En realidad, la distinción entre alusiones y ecos exige dos planteamientos diferentes a la interpretación, dependiendo de la naturaleza de la relación del autor con una fuente particular en un pasaje dado.[61]

Alusiones directas. La presencia de una alusión directa requiere que el intérprete siga el rastro del material hasta su fuente.[62] Juan da por sentado que la literatura fuente resulta familiar y que, del contexto de la fuente, el lector puede extraer conocimiento para aumentar su comprensión de la profecía del Apocalipsis. Sin embargo, para tratar como es debido las alusiones directas, es necesario identificar correctamente las fuentes.

El procedimiento para identificar las alusiones directas recurre a un proceso de eliminación. Se reúnen los paralelos sugeridos en comentarios, en referencias marginales y en listas de alusiones del AT. A continuación, se examinan para comprobar si satisfacen uno o más de los tres criterios de una alusión directa (véase más abajo). Cuantos más criterios satisfaga una referencia, más probable es que Juan tuviese presente ese pasaje específico del AT cuando escribió esa porción del Apocalipsis. Los tres criterios son los siguientes:

---

59. Carlos Baker, *The Echoing Green* [El *green* resonante] (Princeton, Nueva Jersey, 1984), 7-8.
60. Hollander, 106.
61. Altick, 95-96.
62. Hollander, 106.

1. ***Paralelos verbales.*** El término 'cita' no está claramente definido por los estudiosos.[63] Sin embargo, Trudinger da una definición suficientemente válida: «Se puede decir que se cita cuando alguien usa combinaciones de palabras de una manera en que no las habría usado si no hubiese sido por un conocimiento de su incidencia de esa forma particular en otra fuente».[64]

   Según esta definición, resulta evidente que el término 'cita', si es que se da algún caso, únicamente puede aplicarse esporádicamente al uso del AT por parte del revelador. Solo ocasionalmente usa Juan más de tres o cuatro palabras en la misma secuencia en la que se encuentran en el AT.[65] Por ello, es preciso entender los paralelos verbales en un sentido más amplio que las citas.

   En consecuencia, se define que se produce un paralelo verbal siempre que al menos dos palabras de significación no secundaria (los artículos, las preposiciones y las conjunciones de menor importancia normalmente quedan excluidos) son paralelas entre un pasaje del Apocalipsis y un pasaje de la Septuaginta o de otra versión existente en el siglo I d.C.[66] Esas dos palabras importantes pueden estar unidas en una oración o pueden estar separadas, siempre que mantengan una clara relación mutua en ambos pasajes de lo que se sugiere como un paralelo.

   Los paralelos verbales se descubren poniendo el texto de Apocalipsis y el del potencial texto fuente lado con lado. Se subraya la fraseología que sea exacta o similar, y la relación potencial entre los pasajes es evaluada de forma preliminar.

   Un buen ejemplo de paralelo verbal se encuentra en Apocalipsis 9: 2: «Y el humo del pozo subió como el humo de un gran horno»

63. Trudinger, "The Text of the Old Testament in the Book of Revelation", 12-15.
64. Trudinger, "Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation", 82.
65. Tenney, 101.
66. Es probable que las versiones existentes en la *Hexapla* de Orígenes (*cf.* Fredericus Field, *Origenis Hexaplorum* [De las seis de Orígenes], 2 tomos [Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964]) reflejen al menos algunas lecturas habituales cuando se escribió el Apocalipsis. Los paralelos verbales no funcionan en una traducción, a no ser que se dé una transcripción. Por ejemplo, "Mesías" es, claramente, un paralelo verbal del hebreo מָשִׁיחַ [*māšî'ḥ*].

(trad. del autor). Esto tiene un parecido muy llamativo con el vocabulario de Éxodo 19: 18 en la Septuaginta.[67] Un ejemplo de paralelo verbal en el que dos palabras clave no están íntimamente unidas gramaticalmente puede verse comparando Apocalipsis 9: 2 con Génesis 1: 2.[68] Cuantas más palabras se encuentren en común, mayor es la probabilidad de que se trate de una alusión directa. No debe darse por sentada una alusión directa con cada paralelo verbal; la observación de un vocabulario común es solo parte del proceso de acumular pruebas de una alusión directa.

2. ***Paralelos temáticos.*** Muchas veces está claro que el revelador tiene presente un pasaje del AT, pero usa una palabra griega diferente tomada de la Septuaginta, o usa una única palabra para establecer la relación. Esto no debería sorprendernos. Por su misma naturaleza, las alusiones no están obligadas a reproducir el vocabulario exacto del original.[69] Es posible que, aparte del vocabulario, impliquen ideas y que incluyan tanto similitud temática como un contraste deliberado.[70] Tales paralelos de una sola palabra se distinguen de los "ecos" porque hay una relación temática evidente entre los contextos en los que se encuentran las palabras paralelas.

   Los paralelos temáticos pueden encontrarse no solo comparando con la Septuaginta, sino también comparando el propósito del griego del Apocalipsis con el del AT hebreo y arameo.[71] Tales equivalentes grecosemíticos se ubican en una categoría aparte debido al mayor grado de incertidumbre en cuanto a la intención del autor.

---

67. Apoc. 9: 2, καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος ὡς καπνὸς καμίνου μεγάλης [*kai anebē kapnos ek tou freatos hōs kapnos kaminou megalēs*]; Éxo. 19: 18 en la LXX, καὶ ἀνέβαινεν ὁκαπνὸς ὡς καπνὸς καμίνου[*kai anebainen ho kapnos hōs kapnos kaminou*].
68. Los enlaces clave con los conceptos de "oscuridad" (sustantivo, σκότος [*skotos*]; verbo, σκοτόω [*skotoō*] y "abismo" (ἄβυσσος [*abyssos*]). Gén. 1: 2, LXX, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου [*kai skotos epanō tēs abyssou*]. Apoc. 9: 2, καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου... καὶ ἐσκοτώθη ὁ ἥλιος καὶ ὁ ἀὴρ [*kai ēnoixen to frear tēs abyssou... kai eskotōthē ho hēlios kai ho aēr*].
69. Vos, 112.
70. Baker, 10; Tenney, 101.
71. *Cf.* Martin McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* [El Nuevo Testamento y el tárgum palestino al Pentateuco], Analecta Biblica, tomo 27a (2ª impresión con sup., Roma, 1978); y Trudinger, "Some Observations Concerning the Text of the Old Testament in the Book of Revelation".

Tenney da un ejemplo de paralelo temático.[72] Señala que aunque el término 'todopoderoso' se da muchas veces en el AT, únicamente en Amós 4: 13 (LXX) se usa en un contexto que es paralelo a Apocalipsis 1: 8. El concepto de contextos paralelos supone una salvaguardia contra la selección indiscriminada.

Puede encontrarse otro paralelo temático comparando Apocalipsis 9: 4 y Ezequiel 9: 4. En ambos casos se coloca una marca en la frente con el propósito de proteger contra los juicios de Dios. Está claro que los dos pasajes son paralelos aunque se usa una palabra diferente para "marca".[73] Sin embargo, no ha de darse por sentado automáticamente a raíz de este paralelo *por sí solo* que el revelador estuviese apuntando a Ezequiel 9: 4. Sin embargo, la observación de esta temática similar forma parte del proceso de la acumulación de pruebas para determinar la intención de Juan.

3. ***Paralelos estructurales.*** En ocasiones, el vidente del Apocalipsis usa el AT haciendo aportaciones a la estructura literaria o teológica de secciones enteras sin necesariamente seguir la fraseología al pie de la letra.[74] Se da un paralelo estructural cuando Juan modela un pasaje dado según un texto del AT, utilizando su fraseología y sus temas aproximadamente en el mismo orden.

   Un buen ejemplo de tal paralelo estructural puede verse comparando Apocalipsis 9: 1-11 con Joel 2: 1-11. Nótese que ambos pasajes comienzan con un toque de trompeta, y que hay una mención de oscuridad, un ejército de langostas, una descripción de ese ejército y, por último, una referencia al dirigente de ese ejército. Otros paralelos entre ambos pasajes incluyen la angustia

---

72. Tenney, 102.
73. Eze. 9: 4, LXX, σημεῖον [*sēmeion*]; Apoc. 9: 4, σφραγῖδα [*sfragida*].
74. G. K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John* [El uso de Daniel en la literatura apocalíptica judía y en el Apocalipsis de San Juan] (Lanham, Maryland, 1984), 307; Hedrik, 17; Vanhoye, 440-41. Este criterio incluye lo que Morton Smith (*Tannaitic Parallels to the Gospels* [Paralelos tanaíticos a los Evangelios], Filadelfia, 1968, págs. 78, 115) denomina «paralelos de la forma literaria» y «paralelos en los tipos de asociación». Lars Hartman (*Prophecy Interpreted* [La profecía interpretada], trad. Neil Tomkinson, Coniectanea Biblica, New Testament Series, Nº 1 [Uppsala, 1966], 126) parece sugerir algo similar a mi concepto de "paralelo estructural" en su uso de la expresión «patrones de pensamiento» (págs. 95, 118, 137). También señala (pág. 89) que Zac. 12: 2-4 proporciona un «marco» para 1 Enoc 56: 5-8.

de los damnificados por el ejército de langostas, el oscurecimiento del sol y el ruido de los carros.[75]

Los paralelos estructurales no están limitados a los pasajes paralelos. Se dan en ocasiones en relación con estructuras históricas o teológicas más amplias que van más allá de pasajes veterotestamentarios específicos. Por ejemplo, las siete trompetas, al igual que las siete postreras plagas del Apocalipsis son indiscutiblemente paralelas a las plagas del éxodo descritas explícitamente en Éxodo 7-12 y en otras porciones del AT (Sal. 78, 105, 135, 136) e implícitamente en multitud de referencias en los profetas. Los relatos veterotestamentarios de la creación, la caída de Babilonia y la conquista de Jericó también parecen estar en el trasfondo del material de las siete trompetas.

Lo anterior puede dar la impresión de ser similar a los paralelos temáticos, pero existe una sutil e importante diferencia. Un paralelo temático está limitado a una idea particular del Apocalipsis que tenga un precedente potencial en un pasaje específico del AT. Junto con los paralelos verbales, los paralelos temáticos constituyen los pilares básicos mediante los que pueden adoptarse decisiones en cuanto a la influencia.

En cambio, hay paralelos estructurales si una sección del Apocalipsis se basa en un precedente literario (como Joel 2: 1-11 para Apoc. 9: 1-11) o en una estructura teológica de mayor envergadura, como el tema del éxodo. Normalmente, tales paralelos estructurales comprenden varios paralelos verbales o temáticos.

Resumen de los criterios. Es preciso que, para reunir los requisitos a la hora de considerarlas una alusión directa al AT, una palabra o una oración del Apocalipsis satisfagan al menos uno de los criterios anteriores. Muchas reunirán más de uno. De los tres, los paralelos verbales suelen ser el criterio más débil. Sin embargo, su valor probatorio

75. Pueden verse ejemplos adicionales de paralelos en la estructura literaria comparando Apoc. 1: 12-18 con Dan. 7: 9-13 y Dan. 10; Apoc. 13 con Dan. 3 y 7; Apoc. 18 con Eze. 26-28; y Apoc. 19: 11-16 con Isa. 63: 1-6. Algunos llegan a sugerir que todo el libro de Apocalipsis está estructurado de forma homóloga a la de Ezequiel. Por ejemplo, véanse M. D. Goulder, "The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies" [El Apocalipsis como ciclo anual de profecías], *NTS* 27 (1981): 343-50; Vanhoye, 436-376; Jeffrey M. Vogelgesang, "The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation" [Interpretación de Ezequiel en el libro de Apocalipsis] (tesis doctoral, Harvard University, 1985), 66-72.

aumenta a medida que se incrementa el número de palabras paralelas y en consonancia con la circunstancia de si las palabras paralelas están ordenadas de manera similar en ambos pasajes. Dado que los paralelos estructurales consisten en varios paralelos verbales y temáticos entrelazados, normalmente constituyen la prueba más sólida de alusión directa.

Cuantos más criterios satisfaga lo que se propone como una alusión particular, mayor certeza existe de que el autor modelara conscientemente su pasaje teniendo presente ese contexto veterotestamentario.[76] La certidumbre también se ve afectada por el número de pasajes de la literatura previa en los que se encuentran las palabras, los conceptos y las estructuras concretos. Cuando un paralelo concreto se da una única vez en la literatura anterior, la probabilidad de que Juan esté dirigiendo nuestra atención a ese pasaje particular aumenta en consonancia.[77]

Clasificación de las alusiones directas

Nuestra enumeración de alusiones al AT en el Apocalipsis no deja de ser una posibilidad. Por lo tanto, es preciso que quien cree la lista de alusiones indique el grado de incertidumbre implicado y, cuando resulte posible, las razones de esa incertidumbre.

Las alusiones potenciales pueden ser clasificadas en cinco categorías de probabilidad: alusiones seguras, alusiones probables, alusiones posibles, alusiones dudosas y falsas alusiones.

Alusiones seguras. Se dan cuando la prueba de la dependencia es tan abrumadora que el intérprete está seguro, o casi, de que Juan apuntaba al texto antecedente. Un ejemplo de alusión segura es la referencia a la séptima plaga de Egipto en la primera trompeta (*cf.* Éxo. 9: 23-26; Apoc. 8: 7). Las plagas de Egipto son un paralelo estructural que subyace a las siete trompetas en su conjunto.

Así, cabría esperar que Juan se hiciese eco de plagas específicas en diversos puntos del relato. La acción tanto de la primera trompeta como de la séptima plaga se origina en el cielo, conlleva una mezcla de granizo y fuego que cae a tierra y su resultado es la destrucción

76. C. H. Dodd, *According to the Scriptures* [Según las Escrituras] (Londres, 1952), 126.

77. Hartman, 85, 155.

de la vegetación terrestre. Se da también un paralelo temático: ambos golpes son juicios divinos contra quienes se oponen a Dios y a su pueblo. Esta confluencia de pruebas da a esta alusión directa un grado elevado de certidumbre que es inusual en el Apocalipsis.

Alusiones probables. Se da tal clasificación a un pasaje cuando la prueba de su relación es considerable, pero no se acerca a una certidumbre total. Un ejemplo de alusión probable es la relación entre la primera trompeta y Ezequiel 38: 22. Los paralelos verbales y temáticos son casi tan amplios como ocurre con Éxodo 9: 23-26. Es más, la combinación de granizo, fuego *y* sangre usados como juicio es exclusiva de Ezequiel 38.

Sin embargo, las siete trompetas son una porción del Apocalipsis en la que las referencias a Ezequiel son mínimas, de modo que el paralelo estructural está ausente. Por ello, hay suficiente incertidumbre en cuanto a esta alusión directa como para hacer que se clasifique de "probable" y no de "segura". No obstante, dado que se considera verosímil que tanto las alusiones seguras como las probables hayan estado en la mente del revelador cuando escribió, el intérprete debería tener en cuenta el contexto original del texto cuando interpreta el pasaje del Apocalipsis que contiene la alusión.

Alusiones posibles. Con una alusión posible hay suficiente evidencia para indicar que Juan *puede* haber efectuado una alusión directa al pasaje del AT, pero no lo bastante como para estar razonablemente seguro. Una ejemplo de alusión posible es la relación entre la primera trompeta e Isaías 30: 30.

En Isaías 30: 30 se derraman fuego y granizo como juicios contra los asirios. Sin embargo, aunque la primera trompeta contiene un paralelo verbal y otro temático a Isaías 30: 30, no hay paralelo estructural que pueda mencionarse, y los otros paralelos son relativamente débiles. Por ello, es posible que Juan tuviese presente ese pasaje del AT cuando escribió la primera trompeta, pero no hay prueba suficiente para tener una certeza razonable. Tal paralelo puede resultar instructivo para el intérprete, pero nunca debería ser usado como prueba única de cara a una interpretación.

Alusiones dudosas. Estas parecen tener algunas ideas paralelas, pero las alusiones son muy débiles. No obstante, el intérprete no puede negar concluyentemente que sean alusiones directas.

En el margen de la vigésimo sexta edición del Nuevo Testamento griego de Nestle-Aland, se presenta Ezequiel 5: 12 como paralelo de la primera trompeta. La ausencia de paralelos verbales y temáticos indica que es dudoso que aquí Juan tuviese presente específicamente Ezequiel 5: 12, pese a que la expresión «tercera parte» esté presente en ambos pasajes. Sin embargo, si el concepto de una "tercera parte" se extrajo del AT, es más probable que se basara en Ezequiel 5: 1-4 o Zacarías 13: 8-9 que en este pasaje.[78] El contexto de una alusión dudosa no debiera ser usado en la interpretación del Apocalipsis, pero podría ser una fuente para definir uno o más "ecos".

Falsas alusiones. La categoría de "falsas alusiones" resulta relevante únicamente cuando se evalúan listas de lo que se sugiere que son alusiones. Tras su examen, el intérprete llega a la conclusión de que no hay prueba alguna de que el autor se propusiera un paralelo entre los dos textos. Por ejemplo, Eugen Hühn creía que la primera trompeta hacía referencia a Isaías 2: 13, texto en el que los árboles son usados como símbolo de los orgullosos y los arrogantes, a quienes Dios humillará.[79] La ausencia de un paralelo verbal en griego, o de cualquier paralelo temático o estructural, niega a esta propuesta de paralelo el rango de alusión directa. Sin embargo, es posible que la definición que Isaías hace de los árboles encuentre un "eco" en la primera trompeta de Juan.

Naturalmente, es preciso que las conclusiones de tal estudio permanezcan en el terreno de lo provisional. Sin embargo, no es imprescindible seguir el rastro de todos los paralelos con el Antiguo Testamento para entender el mensaje básico del libro.[80] Aunque debe estar abierto a nueva evidencia que pueda hacer que paralelos concretos se reevalúen de tanto en tanto, el procedimiento anterior asienta la interpretación de las alusiones directas al AT en el Apocalipsis sobre una base más objetiva.

78. Es concebible que Ezequiel 5: 12 pudiese figurar en la enumeración al lado de 5: 1-4, que es una alusión probable, pero ello no añadiría nada a nuestra comprensión de la primera trompeta.

79. Eugen Hühn, *Die alttestamentliche Citate und Reminiscenzen im Neuen Testament* [Citas y reminiscencias del Antiguo Testamento en el Nuevo Testamento] (Tubinga, 1900), 247.

80. Collins, 44, 48.

El Nuevo Testamento

Ya hemos señalado que el libro de Apocalipsis es un libro cristiano y que está repleto de una multitud de paralelos con otros libros del NT. En el Apocalipsis tenemos un pronunciamiento procedente de Jesús con «muchísimas imágenes».[81] Como auténtico resumen del mensaje neotestamentario, está puesto con pleno acierto al final del canon del NT.[82]

El hecho de que extraiga paralelos de ambos Testamentos sugiere que el libro de Apocalipsis es casi un resumen de los temas de toda la Biblia.[83] Un erudito llama al Apocalipsis «la apoteosis de la sinfonía bíblica».[84] Otro afirma: «En este libro terminan y se encuentran todos los demás libros de la Biblia».[85]

Por lo tanto, el autor del Apocalipsis no usa la fraseología ni las ideas del AT de una manera literal encorsetada.[86] Es preciso ver el significado que las alusiones del AT sugieren para los símbolos del Apocalipsis a la luz del evento de Cristo.[87] En el Apocalipsis, la victoria de Jesucristo es el nuevo principio organizador de la historia.[88]

Está claro que su experiencia con Jesús y la inspiración del Espíritu Santo (1: 10) han llevado a Juan a cristianizar los materiales del AT con los que trabajaba.[89] Por eso, también es preciso que nosotros in-

---

81. Karl Ludwig Schmidt, "Die Bildersprache in der Johannes-Apokalypse" [El lenguaje de imágenes en el Apocalipsis de Juan], *TZ* 3 (1947): 177.
82. Halver, 58.
83. Donatien Mollat, *Une lecture pour aujourd'hui: L'Apocalypse* [Una lectura para hoy: El Apocalipsis], 3ª ed. (París, 1984), 30.
84. *Ibíd.*
85. Robert Jamieson, A. F. Fausset y David Brown, *Commentary Practical and Explanatory on the Whole Bible* [Comentario práctico y explicativo de toda la Biblia] (ed. reimpresa, Grand Rapids, 1961), 1526. Obsérvese la paráfrasis positiva de esa declaración realizada por Elena G. de White en *Los hechos de los apóstoles* (Miami, Florida, 2008), 435-36 (¡paralelo verbal y temático!).
86. Vos, 36-40.
87. Ezell, 23; Desmond Ford, *Crisis* 1 (Newcastle, California, 1982): 98; Kraft, 85; Pierre Lestringant, *Essai sur l'unité de la révélation biblique* [Ensayo sobre la unidad de la revelación bíblica] (París, 1942), 152.
88. Heinrich Schlier, *Besinnung auf das Neue Testament* [Meditación sobre el Nuevo Testamento] (Friburgo de Brisgovia, 1964), 361.
89. Barr, 42.

terpretemos esos conceptos a través del prisma del evento de Cristo.[90] La mejor manera de hacerlo es buscar paralelos neotestamentarios de las expresiones veterotestamentarias del Apocalipsis. Este proceso puede llevarse a cabo mediante el mismo método usado para determinar las alusiones veterotestamentarias del Apocalipsis.

Los autores del NT entendieron que Cristo era el cumplimento del propósito básico del AT.[91] Ello es así no solo en el caso de profecías mesiánicas específicas, sino para todo el espectro de la historia del AT. Jesús es la nueva creación (2 Cor. 5: 17), nacido por medio del Espíritu que cubre a María (*cf.* Luc. 1: 35 con Gén. 1: 2). Es el nuevo Adán (Rom. 5 y 1 Cor. 15): hecho a imagen de Dios (2 Cor. 4: 4; Col. 1: 15), casado con una nueva Eva (Efe. 5: 32-33: la iglesia) y con pleno dominio sobre la tierra (Juan 6: 16-21), sobre los peces del mar (Luc. 5: 1-11; Juan 21) y sobre todo ser vivo (Mar. 11: 2).

Jesucristo es un nuevo Moisés (Juan 5: 45-47), amenazado en el momento de nacer por un rey hostil (Mat. 2), y pasa cuarenta días ayudando en el desierto, gobierna sobre doce y ordena a setenta, quien da la ley desde un monte elevado (Mat. 5: 1-2), da de comer a su pueblo con pan del cielo (Juan 6: 28-35) y asciende al cielo después de su resurrección. Es el nuevo Israel, que sale de Egipto (Mat. 2), atraviesa las aguas (Mat. 3: 13-17), es conducido por el Espíritu al desierto, atraviesa las aguas una segunda vez (Luc. 12: 50: el bautismo de la cruz) y entra en la Canaán celestial.

Sería posible multiplicar tales ejemplos. En el NT, Jesús es el nuevo Isaac, el nuevo David, el nuevo Salomón, el nuevo Eliseo, el nuevo Josué y el nuevo Ciro. Los autores del NT ven la vida, la muerte y la resurrección de Jesús como el cumplimiento de toda la experiencia del pueblo de Dios desde Adán hasta Juan el Bautista.

¿Cómo había de relacionarse el cristiano con esta historia? Al cumplir todo el AT en su propia experiencia, Jesús actualizó esa experiencia para cuantos están "en él". En él, el creyente se convierte en un auténtico israelita (Gál. 3: 29; Hech. 13: 32-33; 2 Cor. 1: 20) cuando confiesa que Jesús es el Mesías (Juan 1: 47-50), Aquel que había de cumplir las esperanzas de Israel. Así, todo el AT se vuelve relevante

90. Ezell, 23; Ford, 98.

91. Juan 5: 39-40; Luc. 24: 25-27, 44-47. Un estudio excelente desde una perspectiva adventista es el de Hans LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy* [El Israel de Dios en la profecía] (Berrien Springs, Michigan, 1983).

para la experiencia cristiana. El creyente en Cristo forma parte del nuevo Israel.[92] «No hay cambio alguno en la fraseología empleada en el Nuevo Testamento, pero, desde luego, hay un cambio en cuanto al pueblo al que se aplican ahora esas profecías y esas designaciones. En el NT se habla de la iglesia con la fraseología empleada en el AT para Israel».[93]

La transferencia que hace el NT del término 'Israel', pasándolo de la nación judía a la iglesia, tiene un profundo impacto para la manera en que la historia y la profecía del AT se ponen al servicio de la misma. El NT universaliza las promesas del pacto.[94] Ya no ha de verse a Israel en términos étnicos ni geográficos (1 Ped. 2: 4-10; Sant. 1: 1), la *shekina* se ve en la reunión de quienes creen en Jesús (Mat. 18: 20). El auténtico templo en la tierra es espiritual y mundial, modelado según el verdadero tabernáculo de los lugares celestiales.[95] También Babilonia y Egipto se espiritualizan y representan a los enemigos de la iglesia.

Por lo tanto, la iconografía del AT no debiera aplicarse de forma encorsetada al libro de Apocalipsis. Como los demás autores del NT, Juan es plenamente consciente del impacto del evento de Cristo en las realidades espirituales. A menos que se permita que la significación de Jesucristo y de su cruz impregne los símbolos del Apocalipsis, la interpretación resultante no será cristiana, por muy a menudo que se nombre a Cristo en su explicación.[96]

Conclusión

Debido a limitaciones de espacio, este capítulo ha sido demasiado breve como para presentar todas las implicaciones de un método exegético para el estudio del Apocalipsis. Por ello, han quedado fuera aspectos del método que podrían ser pertinentes para el especialista. Quienes deseen explorar en profundidad las cuestiones implicadas

92. *Ibíd.*, 121.
93. Louis F. Were, *The Moral Purpose of Prophecy* [El propósito moral de la profecía] (s.p., 1977), 30.
94. Jon Paulien, reseña de Hans LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy*, *AUSS* 22 (1984): 375.
95. 2 Cor. 6: 14-18; Gál. 4: 26; Heb. 8: 1-2.
96. Puede encontrarse una excelente aplicación de este principio en Hans K. LaRondelle, *Chariots of Salvation* [Carros de salvación] (Washington, DC, 1987), 108-145.

en la aplicación del método a las complejidades de los idiomas originales harían bien en examinar mi libro, más técnico, sobre el tema.[97]

El método no puede ser aprendido con la mera lectura de este capítulo. Tiene que ser descubierto mediante una experiencia práctica con el texto. Cuanto más tiempo se pase examinando paralelos verbales, temáticos y estructurales, más sensación se tendrá de la dinámica implicada en el uso que el autor hace del lenguaje.

En la determinación de los lugares en los que el autor hace una alusión directa nos adentramos en el campo de la probabilidad. Cuando no estemos seguros de si Juan hace una alusión directa, es mejor dejar el contexto del AT fuera de la presentación de ese texto particular del Apocalipsis.

Aunque no es irrazonable, no es históricamente seguro que el autor del Apocalipsis tuviese acceso a ninguno de los documentos del NT (su conocimiento de la enseñanza del NT puede haberse derivado de su experiencia directa con Cristo, de la tradición oral o de documentos ahora perdidos para la historia). Por ello, por lo general plantea menos problemas dar por sentado que Juan se basa en una tradición interpretativa común más que en documentos neotestamentarios específicos.

Sin duda, el no especialista que lea este capítulo se sentirá desanimado en cuanto a las posibilidades del uso de tal método. Con poca experiencia en la práctica de la exégesis, poco o ningún conocimiento de la apocalíptica judía o del marco cultural de la Asia Menor del siglo I d.C., ningún conocimiento de griego, hebreo o arameo, la mayoría de los lectores, víctima del desánimo, se sentirá tentada a arrojar la toalla.

Afortunadamente, aunque el conocimiento y las aptitudes que acabamos de mencionar son sumamente útiles, rara vez resultan vitales para la interpretación del libro de Apocalipsis. Por ejemplo, la mayor parte, con diferencia, de las alusiones al AT en el libro de Apocalipsis son perfectamente evidentes aun en una traducción a una lengua moderna. Las imágenes apocalípticas del Apocalipsis son ciertamente extrañas; sin embargo, para las personas familiarizadas con el AT, el libro pierde gran parte de su extrañeza.

97. Véase Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets*.

Naturalmente, hay que admitir que las aptitudes y la formación del especialista erudito pueden salvaguardarlo de opiniones viciadas basadas en información inadecuada. Sin embargo, las personas que no están familiarizadas con los idiomas originales ni con el material antecedente antiguo pueden aportar mucho al continuo desarrollo de la iglesia en esta área mediante la aplicación de otras salvaguardias como las siguientes:

1. En cada oportunidad que se presente para el estudio, el estudioso del Apocalipsis debería orar fervientemente para tener una actitud de aprendizaje y una apertura a la dirección del Espíritu Santo. Sin la oración y la iluminación del Espíritu Santo, aun la labor del más selecto de los eruditos puede descarriarse de maneras sutiles. Las mentes seculares no dominan el propósito divino. El testimonio conjunto de las Escrituras es que los pensamientos de Dios «no son vuestros pensamientos» (Isa. 55: 8) y que las cosas espirituales «se han de discernir espiritualmente» (1 Cor. 2: 14).

2. El uso de varias traducciones puede salvaguardar el estudio de la Biblia de la ocasional aberración introducida por una traducción defectuosa o por errores en la transmisión de los manuscritos. Pueden complementarse con el uso de una concordancia analítica, como, en la lengua inglesa, la de Strong o la de Young, que remita al estudioso al lenguaje original sin la necesidad de aprender un alfabeto con el que no se está familiarizado.

3. La mayor parte del tiempo dedicado al estudio de la Biblia debería emplearse en las secciones de las Escrituras que están razonablemente claras. Precisamente mediante los pasajes claros de las Escrituras pueden entenderse con mayor precisión los pasajes más difíciles, como los sellos y las trompetas del Apocalipsis. La fascinación excesiva con textos y asuntos problemáticos puede desembocar en una distorsión gradual de la interpretación que lleve a puntos de vista estrechos y a menudo fanáticos que dividan a la iglesia.

4. Los resultados del estudio detallado, tales como los derivados de las búsquedas en concordancias y el análisis de las alusiones, deberían compararse con mucha lectura general de las Escrituras para evitar que la obsesión con el detalle nos aparte de la idea central de los pasajes que estudiamos. Es posible demostrar casi cualquier cosa

con una concordancia. Sin embargo, este peligro se minimiza cuando cada pasaje se entiende a la luz de mucha lectura general de las Escrituras en su contexto, preferiblemente en una traducción clara y actualizada en la que pueda verse surgir el contexto global.

5. Deberían aplicarse métodos sólidos a las aportaciones que Elena G. de White ofrece a la comprensión de textos difíciles.[98] Se puede hacer mucho daño cuando su autoridad en la iglesia se usa de manera caótica, llevando a una distorsión de la intención del autor bíblico. Debidamente entendida, la inspiración armoniza consigo misma. Los principios 3 y 4 se aplican también a los escritos de Elena G. de White.

6. Es prudente que los intérpretes, en su calidad de individuos, sean receptivos a las críticas constructivas de sus colegas, particularmente a las de quienes discrepan de su punto de vista. Quienes discrepan pueden a menudo señalar realidades del texto que hemos pasado por alto debido a nuestra propia perspectiva estrecha. Tal crítica resulta particularmente valiosa cuando procede de individuos dotados de una capacidad o de instrumentos inusuales, como el conocimiento de las lenguas originales, que pueden ser útiles en la exégesis.

En conclusión, la tarea esbozada en este capítulo no es fácil, pero resulta apasionante. Mediante una aplicación meticulosa del método, los estudiosos de la Biblia pueden adquirir una comprensión más profunda del mensaje del Apocalipsis. Cuando tales comprensiones se compartan dentro del cuerpo de la iglesia, puede tener lugar una corrección mutua. Juntos, podemos crecer en nuestra interpretación del Apocalipsis y avanzar hacia ese prometido gran avivamiento.[99]

---

98. Véanse el capítulo 7 de esta obra, "El uso de Daniel y el Apocalipsis por parte de Elena G. de White", y el capítulo 8, "El uso de los escritos de Elena G. de White por parte del intérprete".

99. Elena G. de White, *Testimonios para los ministros* [Mountain View, California, 1977], 113: «Cuando como pueblo comprendamos lo que significa este libro [el Apocalipsis] para nosotros, se verá entre nosotros un gran reavivamiento».

Capítulo V

Tipología del santuario

Richard M. Davidson

Sinopsis editorial. Aun una lectura casual de las Escrituras revela que Dios habla a su pueblo de distintas maneras. Los tipos son uno de esos métodos mediante los cuales el Espíritu Santo explicó de manera concreta y gráfica las diversas facetas de la verdad espiritual. La mente capta la representación simbólica con más facilidad que el razonamiento abstracto. En este capítulo el autor define los tipos bíblicos como «prefiguraciones trazadas divinamente (en forma de personas, acontecimientos o instituciones) que apuntan a su cumplimiento antitípico futuro en Cristo y en las realidades evangélicas propiciadas por Cristo». Una porción significativa de las Escrituras inspiradas se basa en esta subestructura de tipos veterotestamentarios y de cumplimiento neotestamentario.

El culto israelita se centraba en los ritos y las fiestas del sistema del templo o santuario. Sin embargo, más que ritual, el propio sistema constituía una tipología integrada que presagiaba el evento de Cristo y el completo desarrollo del plan de salvación.

El NT reconoce un triple cumplimiento de todos los tipos del AT, incluyendo el de la institución del santuario. Así, los tipos del santuario encuentran en el NT (1) un cumplimiento cristológico, porque se percibe que el propio Cristo es el auténtico templo (Juan 1: 14; 2: 21); (2) un cumplimiento eclesiológico, porque se entiende que la iglesia es el templo de Dios (1 Cor. 3: 16-17; 2 Cor. 6: 16); y (3) un cumplimiento apocalíptico, porque Cristo ministra en nuestro favor los méritos de su sacrificio en el antitípico santuario celestial, en la presencia de Dios; ministerio que concluye con el juicio final (Heb. 8: 1-2; 9: 24; Apoc. 3: 5).

Por lo tanto, no es de extrañar que descubramos que las visiones que Juan tuvo de las realidades celestiales se centren en el templo o santuario celestial. La atención dada a ese santuario como emplazamiento

de toda la actividad redentora divina forma parte integral de la estructura literaria del Apocalipsis. Cada una de sus secuencias visionarias fundamentales (sean siete u ocho; los eruditos difieren en la numeración) comienza con un contexto en el templo o santuario celestial que afecta la interpretación de la profecía subsiguiente.

El Apocalipsis presenta progresiones tanto lineales como recapitulativas. Mientras que las secuencias individuales —como las iglesias, los sellos y las trompetas— siguen un movimiento de recapitulación (como las cuatro visiones de Daniel), las escenas introductorias del templo o santuario parecen aludir a los importantes temas del santuario de manera lineal. Han sido identificadas dos progresiones: (1) Se alude a temas vinculados con el ciclo de fiestas anuales en su secuencia normal en el calendario: Pascua-Fiesta de los Panes sin levadura, Pentecostés, Trompetas, Día de la Expiación y Fiesta de los Tabernáculos. (2) También se alude a temas vinculados con el ritual sacerdotal en su sucesión natural de la ministración diaria (תָּמִיד [*tāmîḏ*]) y la ministración anual (Día de la Expiación) de juicio final. Estas presentaciones de los tipos del santuario iluminan el doble ministerio sumo sacerdotal antitípico de Cristo en el templo o santuario celestial. Así, los tipos del santuario en el libro de Apocalipsis proporcionan una importante clave para la plena interpretación de sus mensajes para la iglesia, y más en el tiempo del fin.

Esquema del capítulo

I. Los tipos bíblicos
II. Interpretación de los tipos del santuario en el Apocalipsis
III. Los tipos del santuario en la estructura literaria
IV. Conclusión
V. Cuadros 1-4

Los tipos bíblicos

Introducción

En años recientes varios eruditos han subrayado la importancia de la tipología para los autores del NT. El Cuadro 1 (véase la pág. 152) presenta una muestra de algunas de evaluaciones modernas y ofrece un resumen comparando las dos perspectivas fundamentales en

cuanto a los tipos bíblicos que compiten por la atención del mundo erudito: la tradicional y la "poscrítica".[1]

En mi tesis, que ha sido publicada, intenté determinar la verdadera naturaleza de los tipos bíblicos. Sus características básicas surgieron de un análisis de pasajes bíblicos representativos. Eran claramente tipológicos porque los autores de la Biblia emplearon los términos hermenéuticos τύπος [*typos*] (tipo) o ἀντίτυπος [*antitypos*] (antitipo).[2] De ese estudio surgieron sistemáticamente los siguientes elementos básicos en los tipos bíblicos:[3]

Elementos básicos

El elemento histórico. El elemento histórico subraya el hecho de que los tipos están arraigados en la historia. Hay implicados tres aspectos cruciales. (1) Tanto el tipo como el antitipo son *realidades históricas* cuya historicidad se da por sentada y resulta esencial para el argumento tipológico. Por ejemplo, se usan como prefiguraciones de personajes (Adán, etc.), acontecimientos (el éxodo, el diluvio) o instituciones (el santuario). (2) Asimismo, sus antitipos en el NT son realidades históricas. Hay una *correspondencia histórica* entre tipo y antitipo que va más allá de situaciones paralelas generales al pararse en detalles correspondientes específicos. (3) Hay un *incremento* o una *intensificación* al pasar del tipo al antitipo.

El elemento profético. El aspecto profético de los tipos bíblicos supone tres puntos esenciales. (1) El tipo veterotestamentario es una *presentación anticipada* o una prefiguración del correspondiente antitipo neotestamentario. (2) El tipo está *divinamente concebido* para que prefigure el antitipo neotestamentario. (3) El tipo veterotestamentario tiene un aspecto de *indispensabilidad* que le da la fuerza de un presagio predictivo del cumplimiento neotestamentario.

---

1. Para una presentación más detallada del material de ese cuadro (con referencias bibliográficas para las citas), véase Richard M. Davidson, "Typology in the Book of Hebrews" [Los tipos del libro de Hebreos], *Issues in the Book of Hebrews* [Cuestiones del libro de Hebreos], Colección CDA, ed. Frank B. Holbrook, tomo 4 (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1989), 125-28.
2. Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical* ΤΥΠΟΣ *Structures* [Los tipos en las Escrituras: Estudio de las estructuras ΤΥΠΟΣ hermenéuticas], Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, tomo 2 (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1981).
3. Para un resumen más detallado, véase *ibid.*, 416-24; ídem, "Typology in the Book of Hebrews", 129-33; e ídem, "Typology and the Levitical System" [Los tipos y el sistema levítico], *Ministry*, febrero de 1984, 16-19, 30.

Por ejemplo, a Adán se lo ve como «figura del que *había de venir*» (Rom. 5: 14).

El elemento escatológico (del tiempo del fin). Este elemento de los tipos aclara adicionalmente la naturaleza de la correspondencia y la intensificación proféticas entre el tipo y el antitipo. Las realidades del AT no están vinculadas simplemente a realidades similares, sino a un cumplimiento escatológico. Pueden contemplarse tres clases posibles de cumplimiento escatológico bajo este epígrafe: (1) *inaugurado*, relacionado con el primer advenimiento de Cristo; (2) *aprehendido*, centrado en la iglesia en la medida en que vive la tensión entre el "ya" y el "todavía no"; y (3) *consumado*, vinculado con la apocalíptica segunda venida de Cristo.

El elemento cristológico (centrado en Cristo)-soteriológico (centrado en la salvación). Este aspecto de los tipos pone de relieve su idea central esencial. Los tipos del AT no son tan solo realidades sin más, sino *realidades de salvación*. Encuentran su cumplimiento en la persona y la obra de Cristo o en las realidades evangélicas propiciadas por Cristo. Cristo es así el punto definitivo de orientación de los tipos del AT y de sus cumplimientos en el NT.

El elemento eclesiológico (relacionado con la iglesia). Esta característica de los tipos bíblicos apunta a tres posibles aspectos de la iglesia que pueden estar implicados en el cumplimiento tipológico: los *adoradores individuales*, la *comunidad como colectivo* o los *sacramentos* (el bautismo o la cena del Señor).

Aunando todo lo anterior, podemos definir la tipología bíblica como el estudio neotestamentario de las realidades históricas veterotestamentarias de la salvación, o *tipos* (personas, acontecimientos, instituciones), que Dios se propuso que se correspondiesen con aspectos de su cumplimiento antitípico intensificado (inaugurado, aprehendido, consumado) en la historia neotestamentaria de la salvación y que los prefigurasen predictivamente. En resumen, la perspectiva tradicional de la tipología, no la posición poscrítica, es afirmada por los datos de las Escrituras (véase el Cuadro 1, pág. 152).

Estos cinco elementos básicos de la tipología dan apoyo a todo el abanico de referencias y alusiones al santuario en el libro de Apocalipsis, indicando así la naturaleza tipológica de este material.[4] Una

4. Ello se hará evidente cuando pasemos a examinar el material del Apocalipsis sobre el santuario.

mirada más de cerca a las implicaciones extraídas de los elementos característicos de la tipología bíblica contribuye a aclarar la naturaleza de la tipología del santuario en el Apocalipsis.

Interpretación de los tipos del santuario en el Apocalipsis

Implicaciones del elemento histórico

El *elemento histórico* de la tipología bíblica resulta crucial, porque subraya la realidad literal espaciotemporal del santuario celestial tal como es descrito en el libro de Apocalipsis. En toda la tipología bíblica, tanto la horizontal como la vertical, la realidad histórica tanto del tipo como del antitipo es indispensable para el argumento tipológico.

La argumentación a favor de la continuidad histórica entre tipo y antitipo está recalcada por partida doble en los tipos del santuario. El santuario celestial es no solo el cumplimiento antitípico del santuario terrenal del AT, sino que se trata también del *prototipo original preexistente* según el cual se modeló el santuario terrenal.

Precisamente en las primeras instrucciones referentes a la construcción del santuario terrenal está implícito que la realidad de lo terrenal se deriva de la realidad de lo celestial. Éxodo 25: 40 (*cf.* Heb. 8: 5) es el pasaje fundamental que afirma la continuidad básica entre los santuarios terrenal y celestial.[5] Lo que es implícito en Éxodo 25 se hace explícito en el resto del AT.

Los pasajes de género ritual, narrativo, hímnico/sapiencial, profético y apocalíptico coinciden todos en asignar una realidad espaciotemporal al santuario celestial.[6] Las escenas de la asamblea divina,

5. Véase mi exégesis de Éxodo 25: 40 para la sustanciación de este punto: *Typology in Scripture*, 336-88; y "Typology in the Book of Hebrews", 134-69.
6. Para ejemplos adicionales y un análisis más detallado, véanse Davidson, *Typology in Scripture*, 382-83; ídem, "Typology in the Book of Hebrews", 165-66; *cf.* William Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation* [Estudios selectos sobre interpretación profética], Colección CDA, ed. Frank B. Holbrook, tomo 1 (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1982), 5-8. Véanse también la monografía inédita del autor, "The Heavenly Sanctuary in the Old Testament" [El santuario celestial en el Antiguo Testamento], Seminario Teológico de la Universidad Andrews, 1976; y Niels-Erik Andreasen, "The Heavenly Sanctuary in the Old Testament", *The Sanctuary and the Atonement* [El santuario y la expiación], ed. Arnold V. Wallenkampf

de la liturgia celestial y del tribunal celestial en sesión[7] convergen en la atribución de realidad literal a un lugar del cielo denominado santuario o templo celestial. Afianzando estas referencias sorprendentemente numerosas al santuario celestial se encuentra la sistemática cosmovisión bíblica que se niega a dicotomizar la realidad en lo literal/terrenal por un lado y en lo no literal/celestial por otro.

Esta misma cosmovisión bíblica se mantiene en todo el NT. A pesar de algunas afirmaciones en sentido contrario, hay pruebas convincentes de que el autor de Hebreos rechaza la alegorización dualista filoniana del mundo celestial y prefiere un santuario y una liturgia celestiales reales. En palabras de William Johnsson, la «inquietud [del autor de Hebreos] en todo el sermón es afianzar la confianza cristiana en *hechos* objetivos [...]. Una deidad *real*, una humanidad *real*, un sacerdocio *real*, y —podemos añadir nosotros— un ministerio *real* en un santuario *real*».[8]

Es necesario que situemos el libro de Apocalipsis precisamente en esta misma trayectoria bíblica. No podemos desmitologizar la realidad del santuario celestial, desechándola como una imagen dentro del mundo simbólico de la literatura apocalíptica. Los pasajes

---

y W. Richard Lesher (Silver Spring, Maryland: Biblical Research Institute, 1981), 67-86.

7. En cuanto al consejo o la asamblea divina, véanse E. C. Kingsbury, "The Prophet and the Divine Council" [El profeta y el consejo divino], *JBL* (1964): 279-86; R. N. Whybray, *The Heavenly Counsellor in Isa. XL 13-14* [El Consejero celestial de Isa. 40: 13-14] (Cambridge, 1971); y Andreasen, 77-78. En cuanto a la correspondencia entre la liturgia terrenal y la celestial, véase esp. J. C. Matthews, "Die Psalmen und der Tempeldienst" [Los Salmos y el ritual del templo], *ZAW* 22 (1902): 65-80; Richard Preuss, "Die Gerichtspredigt der vorexilischen Propheten und der Versuch einer Steigerung der kultischen Leistung" [La predicación del juicio por parte de los profetas preexílicos y el intento de un aumento del resultado ritual], *ZAW* 70 (1958): 181-84; y Hans Strauss, "Zur Auslegung von Ps. 29" [De la interpretación del Sal. 29], *ZAW* 82 (1970): 91-102. Sobre la tribunal celestial en sesión, véanse Arthur Ferch, "The Judgment Scene in Daniel 7" [La escena de juicio de Daniel 7], *The Sanctuary and the Atonement*, 157-76; William Shea, "Dimensiones espaciales en la visión de Daniel 8", *Simposio sobre Daniel: Estudios introductorios y exegéticos*, ed. Frank B. Holbrook (Miami, Florida: APIA, 2009), 505-533.

8. William G. Johnsson, *In Absolute Confidence: The Book of Hebrews Speaks to Our Day* [Con plena confianza: El libro de Hebreos habla para nuestra época] (Nashville, Tennessee, 1979), 91; la cursiva es suya.

de control veterotestamentarios, que, claramente, forman el telón de fondo de las descripciones del santuario en el Apocalipsis, en todo su múltiple testimonio de diferentes autores que usaban géneros diferentes (incluido el apocalíptico), mantienen conjuntamente la realidad objetiva del santuario celestial. El elemento histórico y la dimensión vertical de los tipos no permiten una conclusión diferente en cuanto al Apocalipsis.

Sin embargo, es preciso que nos apresuremos a añadir que el santuario celestial no es exactamente igual que el santuario terrenal. El AT ya apunta una intensificación vertical entre lo terrenal y lo celestial, al igual que una intensificación horizontal entre la sombra veterotestamentaria y la sustancia neotestamentaria. Tal como lo expresa Elena G. de White:

> El esplendor incomparable del tabernáculo terrenal reflejaba a la vista humana la gloria de aquel templo celestial donde Cristo nuestro precursor ministra por nosotros ante el trono de Dios. La morada del Rey de reyes, donde miles y miles ministran delante de él, y millones de millones están en su presencia (Daniel 7: 10); ese templo, lleno de la gloria del trono eterno, donde los serafines, sus flamantes guardianes, cubren sus rostros en adoración, no podía encontrar en la más grandiosa construcción que jamás edificaran manos humanas, más que un pálido reflejo de su inmensidad y de su gloria.[9]

Pero la diferencia entre los santuarios terrenal y celestial no es que el celestial sea menos literal, menos real, como nuestra sobredosis occidental de dualismo griego podría llevarnos a suponer confiadamente. Quizá C. S. Lewis señale el camino a un antídoto para esta ecuación de lo celestial con lo no literal. En su libro *El gran divorcio* presenta con convicción el mensaje de que las realidades celestiales no son *menos*, sino *más* reales.[10]

Según el testimonio de Juan el revelador, el santuario celestial no es una metáfora del cielo, sino un lugar *en el cielo* (11: 19; 14: 17; 15: 5). Elena G. de White parece acertar nuevamente y estar en armonía con el testimonio acumulativo de las Escrituras cuando se toma de manera muy literal la visión que Juan tuvo del santuario celestial:

---

9. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Miami, Florida, 2007), 409-410.
10. C. S. Lewis, *The Great Divorce* [El gran divorcio] (Nueva York, 1946).

> Cuando en una visión le fue dado al apóstol Juan que viese el templo de Dios en el cielo, contemplo allí «siete lámparas de fuego ardiendo delante del trono» (Apocalipsis 4: 5, VM). Vio un ángel que tenía «en su mano un incensario de oro; y le fue dado mucho incienso, para que lo añadiese a las oraciones de todos los santos, encima del altar de oro que estaba delante del trono» (Apocalipsis 8: 3, VM). Se le permitió al profeta contemplar el primer departamento del santuario en el cielo; y vio allí las «siete lámparas de fuego» y el «altar de oro» representados por el candelabro de oro y el altar de incienso en el santuario terrenal. De nuevo, «fue abierto el templo de Dios» (Apocalipsis 11: 19, VM) y miró hacia adentro del velo interior, el lugar santísimo. Allí vio «el arca de su pacto», representada por el cofre sagrado construido por Moisés para guardar la ley de Dios.[11]

En un rápido repaso del testimonio bíblico, resume el cuadro coherente presentado por la Biblia: «Moisés hizo el santuario terrenal según un modelo que le fue enseñado. San Pablo declara que ese modelo era el verdadero santuario que está en el cielo. Y San Juan afirma que lo vio en el cielo».[12]

Investigaciones recientes del teólogo sistemático Fernando Canale[13] han demostrado que los grandes sistemas teológicos del pensamiento cristiano tradicional (protestante, católico y ecuménico posmoderno) se han edificado sobre el paradigma platónico de la "intemporalidad" de Dios. Sin embargo, la doctrina bíblica del santuario revela que ese paradigma fundamental es una distorsión de la realidad bíblica.

Según las Escrituras, Dios no es esencialmente incompatible con el espacio y el tiempo; es el mismo Dios que ha morado «desde el principio» (Jer. 17: 12) en un palacio o un templo celestiales; es Quien verdaderamente moró en el santuario del desierto y en el templo de Jerusalén; es Aquel que, en una labor de redención que sigue su curso,

---

11. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos*, 410.
12. *Ibíd.*, 415.
13. Para su crítica fundamental de grandes sistemas teológicos vistos a la luz de los datos bíblicos, véase Fernando Canale, *A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions* [Crítica de la razón teológica: El tiempo y la intemporalidad como premisas primordiales], Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, tomo 10 (Berrien Springs, Míchigan: Andrews University Press, 1983). La explicación de Canale en cuanto al paradigma bíblico básico centrado en la realidad espaciotemporal del santuario constituye el tema de su próximo libro.

se ocupa ahora de una actividad histórico-temporal real en un santuario espaciotemporal celestial real.

Así, el santuario integra y constituye todo el devenir de la historia de la redención. Es el fundamento único de la teodicea, la vindicación de Dios. Y, una vez que se haya completado la redención, el santuario alcanzará su meta cuando Dios —en el espacio y en el tiempo— plante literalmente su "tabernáculo" con nosotros para siempre (Apoc. 21: 3). Las implicaciones de la coherente aplicación por parte de Canale del paradigma bíblico, tal como es revelado en la realidad espaciotemporal del santuario, son verdaderamente profundas.

Otra parte del problema de abordar la naturaleza del santuario celestial surge de una incursión adicional del dualismo griego en nuestro pensamiento. El dualismo griego establece una dicotomía entre lo *literal* y lo *simbólico*. Sin embargo, según el punto de vista bíblico, hay muchas realidades concretas que son literales y simbólicas a la vez. Podemos ilustrar esto con los tipos del diluvio y el bautismo en 1 Pedro 3 y con los tipos del éxodo y sacramentales de 1 Corintios 10. En estos ejemplos, tanto el tipo como el antitipo son realidades históricas. Sin embargo, observemos el hecho de que tanto el bautismo como la cena del Señor (los antitipos) son entidades literales muy reales. Pese a ello, a la vez simbolizan o señalan importantes verdades espirituales que trascienden a ellas mismas. De la misma manera, las Escrituras mantienen la realidad literal del santuario celestial y su liturgia, y a la vez esas mismas realidades señalan más allá de sí mismas a verdades espirituales supremas (por ejemplo, las lámparas, que representan el Espíritu Santo, Apoc. 4: 5).

Hay dos peligros que deben ser evitados. Podemos concentrarnos únicamente en la "geografía celestial" y perdernos los mensajes espirituales que son comunicados. También podemos deshacer, mediante la espiritualización, la realidad espaciotemporal y perder con ello tanto la sustancia literal como la verdad espiritual.

Implicaciones del elemento profético

El *elemento profético de los tipos bíblicos* es importante, por cuanto subraya la naturaleza previsora/predictiva de los tipos del santuario. Juan no "reinterpretó" el santuario del AT para convertirlo en un tipo del santuario celestial. Antes bien, el AT presagió los aspectos redentores de este.

Puesto que los tipos bíblicos están *divinamente concebidos* para que sirvan de *prefiguraciones previsoras/predictivas*, debería darse alguna indicación de la existencia y de la cualidad predictiva de los diversos tipos del AT *antes* de su cumplimiento antitípico. Este aspecto de los tipos no se ha reconocido de forma generalizada, pero tal es el patrón coherente que emerge en todas las Escrituras: los tipos veterotestamentarios a los que aluden los autores del NT ya fueron identificados como tipológicos *antes* del cumplimiento antitípico.

El Cuadro 2 (pág. 153) ilustra este modelo. La columna central pone de relieve los indicadores verbales veterotestamentarios de los tipos. Con respecto a los tipos del santuario, préstese atención al punto 2 (caja en negrita del cuadro). Ya en numerosos pasajes del AT se indica que las realidades del santuario terrenal son tipológicas y que tienen una relación con las realidades celestiales. Por lo tanto, Juan el revelador simplemente anuncia el cumplimiento de los tipos y las sombras del santuario del AT que apuntaban a la sustancia del santuario celestial y a la muerte expiatoria de Cristo, así como a su sacerdocio.

Implicaciones del elemento escatológico

El *elemento escatológico (del tiempo del fin)* de los tipos bíblicos es una clave para entender cómo se cumple los tipos del santuario en todo el libro de Apocalipsis. El Cuadro 3 (pág. 154) resume la subestructura escatológica de los tipos neotestamentarios.[14]

En resumidas cuentas, podemos decir que las profecías del reino del AT y los tipos tienen un solo cumplimiento escatológico con tres aspectos: (1) el cumplimiento básico de las esperanzas escatológicas del AT centrado en la vida y la obra de Jesucristo en su *primer advenimiento*; (2) el cumplimiento espiritual derivado, por parte de la *iglesia*, cuerpo de Cristo en el tiempo de tensión entre el "ya" y el "todavía no"; y (3) la *consumación apocalíptica* y el paso al mundo venidero en el segundo advenimiento de Cristo y más allá.

---

14. Para una presentación más detallada, véanse Davidson, *Typology in Scripture*, 390-94; George Elden Ladd, *The Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism* [La presencia del futuro: La escatología del realismo bíblico] (Grand Rapids, 1974); y Hans K. LaRondelle, *The Israel of God in Prophecy: Principles of Prophetic Interpretation* [El Israel de Dios en la profecía: Principios de interpretación profética], Andrews University Monographs, Studies in Religion, tomo 13 (Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1983).

Estos tres aspectos de cumplimiento pueden ser denominados, respectivamente, escatología *inaugurada*, *aprehendida* y *consumada*. O, en aras de la comodidad, pueden recibir la designación de *cristológico*, *eclesiológico* y *apocalíptico*.[15]

Habría que recalcar (como se ilustra en el Cuadro 3, pág. 154) que la subestructura escatológica que acaba de describirse está dominada por una dimensión vertical o celestial. En toda la historia del AT, en todo el tiempo en que Cristo moró en la tierra, y a lo largo de toda la existencia de la iglesia cristiana como cuerpo de Cristo, es preciso que reconozcamos la realidad cósmica del gobierno de Dios. Existe una *continuidad* vertical a lo largo de la historia de la salvación; la conexión entre el cielo y la tierra es estrecha y decidida.

A la vez, hasta la culminación final, existe una *tensión* vertical. El hombre experimenta las cosas celestiales por fe, espiritualmente; pero sigue en la tierra. Solo con la consumación apocalíptica —cuando los santos vayan al cielo en la segunda venida y, después del milenio, cuando el trono de Dios sea transportado a esta tierra y «el tabernáculo de Dios» esté «con los hombres»— hallará resolución completa la tensión entre lo terrenal y lo celestial.

De la perspectiva escatológica que hemos resumido se sigue una importante implicación para los tipos del santuario. Cabría esperar que el cumplimiento antitípico de los tipos del santuario del AT tuviese su correspondencia en una o más de las tres manifestaciones escatológicas neotestamentarias del reino de Dios: la inaugurada, la aprehendida o la consumada. Dado que estas "manifestaciones del reino" son simplemente diferentes aspectos del reino escatológico único, no sería de extrañar que el cumplimiento antitípico de la tipología del santuario del AT abarcase de manera regular los tres aspectos.

El ejemplo de la parte inferior del Cuadro 3 (pág. 154) demuestra que así es. Se contempla a Cristo como templo antitípico (Juan 1: 14; 2: 21; Mat. 12: 6). Se designa a la iglesia templo del Espíritu Santo

15. Tal como se señalada en *Typology in Scripture*, 394, «Usamos estos tres términos deliberadamente, porque podría entenderse que los tres términos se aplican a los tres aspectos. Sin embargo, teniendo en cuenta lo que recalcan de forma obvia, creemos que estas distinciones "abreviadas" de los aspectos del cumplimiento escatológico en la historia de la salvación resultará útil en la presentación ulterior».

(1 Cor. 3: 16, 17; 2 Cor. 6: 16). El templo celestial domina todo el cumplimiento escatológico y cobra prominencia especial en el momento de la consumación apocalíptica (Apoc. 3: 12; 7: 15; 11: 19; 21: 3, 22, etc.; en breve, más sobre estos pasajes del Apocalipsis).

Implicaciones de los elementos Cristo/salvación/iglesia

Una vez que hemos reconocido la *existencia* de la subestructura escatológica de los cumplimientos antitípicos neotestamentarios, es importante que nos percatemos de *tres modos diferentes* de cumplimiento en esa subestructura. Estos tres *modos* de cumplimiento surgen de las características de la tipología que tienen que ver con Cristo, la salvación y la iglesia (resumidos, *supra*, pág. 120).

El reino de Dios es cristocéntrico. Cristo no es el centro de una manera abstracta, sino en una relación salvífica con su pueblo. El reino de Dios comparte la misma modalidad que la conexión de Cristo con su pueblo. Así, el cumplimiento de los tipos comparte el mismo carácter que la naturaleza de la presencia de Cristo.

Por ejemplo, en el primer advenimiento, el reino (o el gobierno) de Dios se plasma *literalmente* en Jesús (Mat. 12: 28). Los tipos se cumplen en él literal y localmente. Tras la ascensión de Cristo, su reino o "gobierno" es desde el cielo, y sus súbditos de todo el mundo se relacionan con él de forma espiritual únicamente, por medio de la fe. Mediante su Espíritu reciben únicamente las primicias, el cumplimiento parcial de los dones supremos que ha prometido (Rom. 8: 23). Así, la naturaleza del cumplimiento en la iglesia en la tierra es espiritual, universal y parcial. Al mismo tiempo, los tipos del santuario tienen un cumplimiento *literal* en el santuario celestial, puesto que Cristo está literalmente presente en él. En la consumación final Cristo se reencuentra *literalmente* con su pueblo, y los tipos tienen un cumplimiento literal glorioso, final y universal.[16]

---

16. Para una presentación sucinta de esta subestructura escatológica desde una perspectiva cristocéntrica, véase Elena G. de White, *Profetas y reyes* (Miami, Florida, 2007), 9-13; *cf.* el cap. 59, "La casa de Israel" para material paralelo. Véanse también LaRondelle, *Israel in Bible Prophecy*, pássim; y Louis Were, *The Certainty of the Third Angel's Message* [La certidumbre del mensaje del tercer ángel], reimpresión (Berrien Springs, Michigan: First Impressions, 1979), esp. 308-14, aunque todo el libro arroja luz sobre este asunto. Debiera observarse también que la aplicación de los tipos del AT al Israel espiritual podría haber sido completamente distinta si el Israel na

Una clave importante para la interpretación

Estas perspectivas hermenéuticas en cuanto a los diferentes modos de cumplimiento en la tipología del santuario nos ayudan a reconciliar debidamente nuestra conclusión previa en cuanto a un santuario celestial real y literal con varias alusiones aparentemente espirituales o figurativas. Obsérvese lo siguiente: los siete candelabros que representan a las siete iglesias (Apoc. 1: 12, 20), las almas que, bajo el altar de los holocaustos, claman venganza (Apoc. 6: 9-11) y «el atrio exterior del templo» entregado a las naciones (Apoc. 11: 2, NVI). ¿Se oponen estas referencias a una interpretación literal de las escenas del santuario celestial en el resto del libro? ¡Al contrario! Una comprensión de la subestructura escatológica de los tipos neotestamentarios supone una clave para abrir el uso sistemático y coherente de los tipos del santuario que hallamos en el Apocalipsis.

Ya señalamos (véase la columna central del Cuadro 3, pág. 154) que en la era de la iglesia los antitipos *terrenales* del reino espiritual de la gracia encuentran un cumplimiento *espiritual* (no literal), parcial (no definitivo) y universal (no geográfico, no étnico), dado que están relacionados espiritualmente (pero no literalmente) con Cristo

---

cional hubiese permanecido fiel a Dios y hubiese aceptado a Jesús como Mesías. Israel habría sido la mayor nación de la tierra (Deut. 28: 1, 13; Elena G. de White, *Palabras de vida del gran Maestro* [Mountain View, California, 1971], 230) en cuanto a prosperidad (Deut. 28: 3, 11-13), intelecto (4: 6-7), salud (7: 13, 15) y espiritualidad (28: 9). Esto habría constituido un testimonio para las demás naciones (Deut. 28: 10; White, 183; Isa. 43: 10); Jerusalén habría sido el centro misionero de la espiritualmente dinámica nación judía. Otras naciones se habrían unido a Israel (Zac. 8: 21-23) hasta que el reino de Israel se extendiera a todo el mundo (Isa. 27: 6; 54: 3; White, *Palabras de vida del gran Maestro*, 232). El templo de Jerusalén habría permanecido para siempre (Jer. 7: 7; White, *El conflicto de los siglos*, 19). Tras la rebelión final de los insurgentes (Zac. 12: 2-9) y su subsiguiente destrucción (14: 12, 13), el Señor sería Rey sobre toda la tierra, y todos serían seguidores del Señor (Zac. 14: 3, 8, 9, 13, 16; Jer. 31: 34, etc.). Aun así, Cristo habría muerto como hombre representativo y como israelita representativo, pero el cumplimiento de los tipos en el pueblo de Dios habría sido dentro del Israel nacional de una manera literal y geográfica. Sin embargo, dado que el Israel nacional rechazó al Mesías y se divorció de la teocracia, todas las promesas del pacto serán cumplidas en el "Israel espiritual" (White, *Profetas y reyes*, 483-484). Para un resumen detallado del plan que Dios tuvo en el origen para Israel, véase "El papel de Israel en la profecía del Antiguo Testamento", *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, ed. F. D. Nichol (Montemorelos, 1981), 4: 27-40.

en los lugares celestiales. Por ello, cabría esperar que cuando la iconografía del santuario o del templo se aplique en el Apocalipsis a un contexto *terrenal* en la era de la iglesia, se dé una interpretación *espiritual* y no literal, puesto que el templo aquí en la tierra es espiritual.

En armonía con este principio hermenéutico, en Apocalipsis 1, los candelabros antitípicos *en la tierra* no son literales, sino espirituales. La iglesia que vive entre "el ya y el todavía no" es presentada en otros pasajes de las Escrituras como el templo eclesiológico antitípico. El Apocalipsis es coherente con ello al utilizar la terminología de los candelabros del santuario aplicándola al cuerpo espiritual de la iglesia terrenal. Jesús (mediante su Espíritu) está espiritualmente presente en su iglesia en la tierra.

Sin embargo, en Apocalipsis 4: 1 la escena se traslada al *cielo*, y Juan es invitado: «Sube acá: voy a mostrarte lo que tiene que suceder después de esto» (NVI). Luego sigue la escena en el santuario celestial, en el que Cristo reina como Sacerdote y Rey. Tal como hemos visto, durante la era de la iglesia, el reino espiritual terrenal está dominado por el gobierno literal de Cristo en los lugares celestiales. De forma coherente con esta perspectiva neotestamentaria, los tipos del santuario en el Apocalipsis, cuando se centran en el *santuario celestial*, participan de la misma modalidad que la presencia de Cristo, o sea, un cumplimiento antitípico literal.

Consideraremos en breve esas escenas del santuario celestial. Pero señalamos aquí que, en medio de las escenas del santuario celestial en el Apocalipsis, se dan breves desplazamientos en los que se alude al santuario *terrenal*. Por ejemplo, en Apocalipsis 6: 9-11 hallamos mención del altar (de los holocaustos).[17] Puesto que ese altar se encontraba en el atrio exterior del santuario terrenal, y dado que según Apocalipsis 11: 1-2 el atrio exterior simboliza cosas terrenales y no celestiales, es preciso que interpretemos esto como un paso a la esfera terrenal.[18] En armonía con el aspecto eclesiológico del cumplimiento

17. En cuanto a las pruebas de que se trata del altar de los holocaustos, y no del altar de oro, véase Jon Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and Interpretations of Revelation 8: 7-12* [Descodificación de las trompetas del Apocalipsis: Alusiones literarias e interpretaciones de Apocalipsis 8: 7-12], Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, tomo 11 (Berrien Springs, Míchigan: Andrews University Press, 1988), 315-18.

18. *Cf.* Heb. 13: 10 (e implicado en Heb. 8: 1-5) en cuanto a la ubicación del altar en la tierra, cumplido cristológicamente en la cruz. El cumplimiento

tipológico, deberíamos interpretar estas referencias terrenales de una manera espiritual, no literal.

La escena de las almas «debajo del altar» que clamaban venganza alude a la sangre (o sea, «la vida», Lev. 17: 11) de los sacrificios del santuario derramada a los pies del altar (Lev. 4: 7). El simbolismo se hace eco de una referencia a la sangre de Abel, que clamaba a Dios desde la tierra (Gén. 4: 10; *cf.* Heb. 12: 24). Juan hace más explícita esta conexión entre el martirio de los santos y el derramamiento del sacrificio en Apocalipsis 16: 6, donde se dice de los impíos que «derramaron» (ἐκχέω [*ekjeō*]) la sangre de los santos y de los profetas. De modo que no se contemplan un altar literal, ni "almas" literales al pie del altar, sino, más bien, un cumplimiento eclesiológico en los santos martirizados y en los profetas, cuya sangre clama espiritualmente venganza por parte de Dios. Asimismo, no se contempla un "atrio" literal en el marco *terrenal* de Apocalipsis 11: 2, sino un "pisoteo" o persecución de la "santa ciudad" terrenal/espiritual, los santos, por parte de «los gentiles», los enemigos espirituales de Dios, durante 42 meses proféticos.

Al llegar a las escenas finales del Apocalipsis, el cumplimiento apocalíptico de la tipología del santuario resuelve la tensión entre lo terrenal y lo celestial. En la era de la iglesia, el Israel espiritual es reunido *espiritualmente* en la Jerusalén celestial sobre el monte Sion (Heb. 12: 22-24). Sin embargo, cuando «el tabernáculo de Dios [esté] entre los hombres» (Apoc. 21: 3, LBA), el Israel de todos los tiempos se habrá *reunido* literalmente en su nueva Jerusalén. Después de mil años literales,[19] la Jerusalén celestial habrá descendido literalmente

---

eclesiológico en relación con los mártires cristianos en pos de las huellas de Jesús sería una extensión natural de la tipología. Véase también Paulien, 316, para una sustanciación del argumento adicional de que «la apocalíptica judía contempla la existencia de un único altar en el cielo (excluyendo el altar de los holocaustos que había estado en el atrio exterior del santuario israelita)».

19. La triple subestructura de la escatología neotestamentaria también aclara si interpretar los períodos cronológicos del Apocalipsis simbólica o literalmente. Antes del segundo advenimiento, mientras Cristo está relacionado con su pueblo únicamente de manera espiritual, las referencias temporales son espirituales (es decir, tiempo profético, usando el principio año-día). Sin embargo, una vez que los santos se unen literalmente con Cristo en la παρουσία [*parousía*], las referencias temporales participan de esa misma modalidad. Así, el milenio son mil años *literales*, y ya no se aplica el principio simbólico año día.

a esta tierra. Tras el juicio final y la purificación de la tierra por fuego, el atrio (una tierra creada nuevamente a imagen del Edén) estará unida con su centro, el tabernáculo literal de Dios, en una nueva Jerusalén literal.

Teniendo presentes estas consideraciones hermenéuticas generales sobre la *naturaleza* de los tipos del santuario, volvámonos ahora más directamente al *papel* de los mismos en el flujo estructurado del libro de Apocalipsis.

Los tipos del santuario en la estructura literaria

El análisis literario del Apocalipsis efectuado por Kenneth Strand ha demostrado la estructura literaria básicamente quiástica del libro.[20] C. Mervyn Maxwell sigue en general el mismo esquema quiástico, con percepciones adicionales sobre ciertos detalles.[21] Estos análisis revelan las mitades pareadas del libro: la histórica (Apoc. 1-14) y la escatológica (Apoc. 15-22), así como el emparejamiento quiástico de sus correspondientes subsecciones.

Escenas introductorias en el santuario

Dentro de esta estructura global del Apocalipsis, la mayor parte de la iconografía del santuario se da en las escenas que introducen las secuencias de las diversas visiones. Estudios recientes han indicado la significación crucial de estas escenas del santuario. Maxwell argumenta acertadamente que «el santuario celestial es un eje del mensaje del Apocalipsis» y que «las escenas del santuario son hitos que nos guían en cuanto al significado del Apocalipsis».[22] Strand ha demostrado la manera en que el Apocalipsis se divide en una serie de secuencias visionarias y cómo cada una de las visiones comienza con una escena introductoria en el santuario.[23] Así, todo libro está estructurado por los tipos del santuario.

---

20. Véase Kenneth Strand, *Interpreting the Book of Revelation: Hermeneutical Guidelines with Brief Introduction to Literary Analysis* [La interpretación del libro de Apocalipsis: Pautas hermenéuticas, con una breve introducción al análisis literario], 2ª ed. (Naples, Florida, 1979), 43-52. También los caps. 2 y 3 del presente volumen.
21. Véase C. Mervyn Maxwell, *Dios revela el futuro*, 2 (APIA, 1993): 54-62.
22. *Ibid.*, 165.
23. Kenneth Strand, "The Eight Basic Visions of the Book of Revelation" [Las ocho visiones básicas del libro de Apocalipsis], *AUSS* 25 (1987): 107-121;

Alusiones al ministerio de la primera estancia. Quizá la percepción más significativa de estos estudios recientes esté en la demostración de cómo las escenas introductorias del santuario ponen de relieve la progresión de la historia de la redención dentro del libro de Apocalipsis. Las primeras tres escenas del santuario (Apoc. 1: 12-20; 4-5; 8: 2-5) se centran en el lugar santo del santuario, o tienen que ver con él. Por ello, sirven para situar el marco temporal de las escenas dentro del ministerio diario (תָּמִיד [*tāmîḏ*]) de Cristo en el lugar santo.

La primera escena (1: 12-20) se enmarca en la *tierra* y no en el santuario celestial. En ningún otro lugar del libro pueden hallarse tantas alusiones a la muerte terrenal de Cristo y a su resurrección. A la vez, la mención explícita de siete candelabros evoca el candelabro de siete brazos que ardía continuamente (*tāmîḏ*) en el lugar santo del santuario.

La segunda escena (4: 1 – 5: 14) se desplaza explícitamente al santuario celestial (*cf.* 4: 1). Jon Paulien ha demostrado cómo la mezcla completa de iconografía de todo el santuario, pero sin la fraseología de juicio, apunta a un contexto de inauguración.[24] Cristo, quien no está presente en Apocalipsis 4, toma posesión en Apocalipsis 5 de su labor continua (*tāmîḏ*) en el lugar santo[25] del santuario celestial como consecuencia de su victoria en la cruz.

ídem, "The 'Victorious-Introduction' Scenes in the Book of Revelation" [Las escenas de "introducción victoriosa" en las visiones del libro de Apocalipsis], *AUSS* 25 (1987): 267-288 (véase la reimpresión en el cap. 2 de este volumen). Maxwell, 165, llega a conclusiones similares en lo que respecta a las cinco primeras escenas del santuario. Jon Paulien, "Sellos y trompetas: Debates actuales", cap. 10 del presente volumen, reduce a siete las ocho escenas de Strand, eliminando la sexta escena de Strand (16: 18 – 18: 24), que tiene una *voz* procedente del templo, pero no una *escena* real del santuario. Aquí se sigue el esquema de siete escenas.

24. Paulien, "Sellos y trompetas: Debates actuales"; ídem, "Los siete sellos", cap. 11 del presente volumen; y C. Mervyn Maxwell, "In Confirmation of Prophetic Interpretation" [En confirmación de la interpretación profética], *JATS* 2/1 (1991): 147-148.

25. Aunque se da una mezcla total de iconografía del santuario en Apocalipsis 4-5, por cuanto todo el santuario está implicado en la inauguración, el centro de atención principal de la escena de entronización/inauguración de Apoc. 4-5 parece estar, con todo, en el lugar santo. Véanse Strand, "Victorious-Introduction Scenes", 271 (véase la reimpresión en el cap. 3 del presente volumen); y White, *El conflicto de los siglos*, 409-411.

La tercera escena (8: 2-5) revela que el meollo básico del ministerio continuo (*tāmîḏ*) de Cristo es la *intercesión*. La referencia a la quema del incienso en el altar de oro indica claramente un ministerio intercesor diario (*tāmîḏ*) en el lugar santo.[26]

El servicio diario en el segundo templo. El marco de Apocalipsis 1-8 en el ritual diario (*tāmîḏ*) se sustancia de forma adicional cuando estos capítulos se comparan con el orden de los servicios diarios en el segundo templo, el que estaba en pie en el siglo en que Juan escribió. Estudios recientes han puesto de relieve los llamativos paralelos entre el orden de las alusiones al santuario en Apocalipsis 1-8 y la descripción de los servicios diarios (*tāmîḏ*) en la Misná.[27] Los resumimos como sigue:

1. Candelabro despabilado (*m. Tāmîḏ* 3.9; *cf.* Apoc. 1: 12-20)
2. Gran puerta abierta (*m. Tāmîḏ* 3.7; *cf.* Apoc. 4: 1)
3. Muerte del cordero (*m. Tāmîḏ* 3.7; 4.1-3, *cf.* Apoc. 5: 6)
4. Derramamiento de la sangre al pie del altar de bronce (*m. Tāmîḏ* 4.1; *cf.* Apoc. 6: 9)

---

26. Jon Paulien, "Intertextuality, the Hebrew Cultus, and the Plot of the Apocalypse" [La intertextualidad, el ritual hebreo y la trama del Apocalipsis], monografía presentada en el congreso anual de la Society of Biblical Literature, Literary Criticism and the Apocalypse Consultation el 18 de noviembre de 1990. La nota 32 presenta evidencia de que esta escena en el altar del incienso forma parte del ministerio diario (*tāmîḏ*) en el lugar santo y no del ministerio anual del Día de la Expiación (*Yoma*). En la escena de Apoc. 8: 2-6, (1) el altar del incienso ocupa un lugar central, igual que en el *tāmîḏ*, y no es pasado por alto como en el *Yoma* (*Misná Tāmîḏ* 6.2, 3; *cf. m. Yoma* 5.1); (2) el sacerdote oficiante recibe el incienso, como en el *tāmîḏ*, y no reúne el propio, como en *Yoma* (*m. Tāmîḏ* 6.2, 3; *cf. m. Yoma* 5.1); y (3) el incienso es ofrecido en el altar del incienso, como en el *tāmîḏ*, no en el arca, como en *Yoma* (*m. Tāmîḏ* 6.3; *cf. m. Yoma* 5.5).

27. Para las descripciones básicas del orden diario de los servicios en los tiempos del segundo templo, véase el tratado *Tāmîḏ* de la Misná judía. Paulien, "Sellos y trompetas: Debates actuales", cap. 10 del presente volumen; e ídem, "Intertextuality", 12-13, resumen los paralelos. D. T. Niles, *As Seeing the Invisible* [Como viendo al Invisible] (Nueva York, 1961), 112-14, observa la conexión entre Apoc. 1-8 y el tratado *Tāmîḏ* de la Misná, pero, tal como señala correctamente Paulien, Niles intenta sin éxito continuar los paralelos *tāmîḏ* al resto del Apocalipsis. Un repaso minucioso de la evidencia revela que la liturgia *tāmîḏ* proporciona paralelos estructurales únicamente hasta Apoc. 8.

5. Ofrecimiento del incienso en el altar de oro (*m. Tāmîḏ* 5.4; *cf.* Apoc. 8: 3, 4)
6. Interrupción en los cánticos (*m. Tāmîḏ* 7.3; *cf.* Apoc. 8: 1)
7. Toque de trompetas para señalar la terminación del sacrificio (*m. Tāmîḏ* 7.3; *cf.* Apoc. 8: 2-6)

Paulien concluye: «Esta porción del Apocalipsis no solo contiene todos los detalles importantes de la liturgia del *tāmîḏ*, sino que hace alusión a los mismos esencialmente en el mismo orden. Así, el material que compone los septetos de las iglesias, los sellos y las trompetas está sutilmente asociado con las actividades del templo relacionadas con el servicio continuo o *tāmîḏ*».[28]

Alusiones al ministerio de la segunda estancia. En contraposición con la atención prestada al servicio diario en la primera parte del libro, Apocalipsis 11 traslada el énfasis a la liturgia anual del Día de la Expiación. Este motivo del *Yom Kippur* se mantiene a lo largo de la porción posterior del libro hasta el capítulo 20.[29]

Strand ha demostrado que la medición del templo, el altar y los adoradores (Apoc. 11: 1) tiene su paralelo temático y secuencial más completo en la descripción de los rituales del Día de la Expiación (Lev. 16).[30] Esto se produce inmediatamente después de la terminación del tiempo profético de Daniel en Apocalipsis 10: 5-6 (*cf.* Dan. 12: 7).[31]

La cuarta escena del santuario (Apoc. 11: 19) presenta explícitamente la apertura del "templo interior" (ναός [*naos*]) o lugar santísimo y se centra en el arca del pacto. El contexto inmediato de juicio en esta escena (*cf.* 11: 18) apoya el contexto en el Día de la Expiación, y también apunta en esta dirección el contexto global.

---

28. Paulien, "Intertextuality", 13.
29. Esto se presentará con más detalle en la sección de este capítulo que aborda "El ciclo anual de las fiestas" en el Apocalipsis, 142-50.
30. Véase Kenneth Strand, "An Overlooked Old Testament Background to Revelation 11: 1" [Un antecedente veterotestamentario pasado por alto de Apocalipsis 11: 1], *AUSS* 22 (1984): 317-325. Nótese en particular cómo la "medición" de Apoc. 11: 1 y la "expiación/purificación" de Lev. 16 abarcan los mismos aspectos del santuario en el mismo orden (templo, altar y adoradores).
31. Véase W. H. Shea, "The Mighty Angel and His Message" [El ángel fuerte y su mensaje], cap. 13 del presente volumen.

Estudios recientes han demostrado que el libro de Apocalipsis sigue a menudo la estructura básica y las descripciones detalladas de Ezequiel[32] y que el modelo de Ezequiel es decisivo en Apocalipsis 10-11. A Ezequiel se le da un rollo para que lo coma (Eze. 2: 9 – 3: 3) e inmediatamente se le ordena que dé un mensaje de un juicio investigador desde el lugar santísimo del santuario (3: 4 – 8: 18).[33] De manera similar, a Juan se le dice que coma un rollo (Apoc. 10: 8-11) y luego se le da la orden de que mida el templo, el altar y los adoradores (Apoc. 11: 1-2), con una atención especial al lugar santísimo del santuario celestial (11: 19).

La quinta escena del santuario (15: 5-8) señala el cierre o la clausura del santuario. Este se llena de humo por la gloria de Dios y nadie puede entrar: el tiempo de gracia ha concluido. Siguen las siete postreras plagas, la ira de Dios sin mezcla de misericordia (16: 1-21).

La sexta escena del santuario (19: 1-10) describe el culto en el santuario —la alabanza a Dios por sus justos juicios—, pero no hay mención explícita al santuario. La función salvífica del santuario ha dado paso a la doxología.

La escena final del santuario (21: 1 – 22: 5) vuelve a la tierra. Ahora se deshace la tensión entre lo celestial y lo terrenal: «el tabernáculo [σκηνή {*skēnē*}] de Dios está entre los hombres» (Apoc. 21: 3, LBA).

---

32. Véanse en especial Albert Vanhoye, "L'utilisation du livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse" [Utilización del libro de Ezequiel en el Apocalipsis], *Bib* 43 (1962): 436-476; Jeffrey M. Vogelgesang, "The Interpretation of Ezekiel in the Book of Revelation" [Interpretación de Ezequiel en el libro de Apocalipsis] (tesis doctoral, Harvard University, 1985); y Johann Lust, "The Order of Final Events in Revelation and Ezekiel" [El orden de los acontecimientos finales en el Apocalipsis y Ezequiel], en *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament* [El Apocalipsis joanino y la apocalíptica en el Nuevo Testamento], ed. Jan Lambrecht (Lovaina: Leuven University Press, 1980), 179-83.

33. Véanse William Shea, "The Investigative Judgment of Judah, Ezekiel 1-10" [El juicio investigador de Judá, Ezequiel 1-10], *The Sanctuary and the Atonement*, 283-291; Richard M. Davidson, "What the Heavenly Sanctuary Means to Me: Yom Kippur Calls Us to Repentance and Joy" [Lo que el santuario celestial significa para mí: El Yom Kippur nos llama al arrepentimiento y la alegría], *Adventist Review*, 19 de febrero de 1987, 12-14; ídem, "In Confirmation of the Sanctuary Message" [En confirmación del mensaje del santuario], *JATS* 2 (1991): 97-100.

Así, las escenas introductorias en el santuario estructuran el libro de Apocalipsis y proporcionan las claves para determinar la progresión del libro. El flujo espaciotemporal de las escenas del santuario desde la tierra al cielo y el regreso a la tierra, y yendo de la ministración diaria a la anual y al cese de todas las funciones salvíficas puede resumirse como sigue:

1: 12-20	(1)	*Tierra*: se presta atención a la obra terrenal de Cristo (combinado con iconografía del lugar santo)
4-5	(2)	*Inauguración* del santuario celestial (mediante una mezcla de iconografía del santuario, pero con centro de interés en el lugar santo)
8: 3-5	(3)	*Intercesión* en el santuario celestial (lugar santo)
11: 19	(4)	*Juicio* en el santuario celestial (lugar santísimo)
15: 5-8	(5)	*Cese* del ministerio en el santuario celestial
19: 1-10	(6)	*Doxología* en el cielo (ausencia de iconografía explícita del santuario celestial)
21: 1 – 22: 5	(7)	*Regreso a la tierra*: «El tabernáculo de Dios está entre los hombres»

En la mitad histórica del Apocalipsis, las escenas introductorias del santuario fluyen de forma natural de la muerte y la resurrección de Cristo (Apoc. 1: 5, 17, 18; *cf.* 5: 6, 9, 12) a la inauguración del ministerio de Cristo en el santuario hecho posible por su muerte y su resurrección (Apoc. 5), a su ministerio intercesor tras su inauguración (Apoc. 8: 3, 4) y a la labor del juicio escatológico (Apoc. 11: 18, 19).

Secuencias lineales de flujo/recapitulación. Sin embargo, esta progresión temporal lógica de escenas del santuario —cruz, inauguración, intercesión, juicio— no implica que la primera mitad del Apocalipsis avance cronológicamente versículo a versículo. Junto con la *trama lineal* básica puesta de relieve por las escenas introductorias del santuario, se halla un esquema de *recapitulación* similar al de las visiones de Daniel (Dan. 2, 7, 8). Una progresión histórica sigue a cada escena introductoria del santuario y surca la era cristiana para terminar con la mira puesta en los acontecimientos finales y una descripción

de la gloriosa culminación.[34] Así, la estructura global del Apocalipsis es lineal y recapituladora a la vez, como una «espiral cónica»,[35] o, mejor, como una «escala musical que progresa continuamente en dirección lineal mientras repasa tonos anteriores con vibraciones cada vez más intensas».[36]

Relaciones temáticas entre las introducciones del santuario y los mensajes. Las escenas introductorias del santuario no solo estructuran el libro de Apocalipsis y demuestran su progresión espacio-temporal, sino que sirven también para potenciar el mensaje de las secciones principales que introducen.[37]

Antes de recibir los mensajes para las siete iglesias, Juan ve a Cristo vestido como un sacerdote, andando entre los siete candelabros (las siete iglesias, Apoc. 1: 20). Cristo, Sumo Sacerdote antitípico, prepara las lámparas del santuario. Realiza su responsabilidad *tāmîḏ* (continua o diaria) de mantener las lámparas encendidas continuamente y con una llama brillante.

Los detalles simbólicos empleados para describir al Cristo sacerdotal en Apocalipsis 1: 10-20 son puestos de relieve en Apocalipsis 2 y 3 cuando son aplicados a la situación de cada iglesia individual. Con ello se revela una conexión íntima entre el Sacerdote celestial y sus mensajes a las siete iglesias. La conexión significa seguridad y consuelo: Cristo está en medio de los candelabros (1: 12), caminando entre ellos (2: 1). Conoce su condición y se ocupa de ellas. Pero también hay advertencia: Cristo anuncia las maldiciones del pacto contra las iglesias si persisten en la desobediencia.

Pasando a los siete sellos, Kenneth Strand ha demostrado cómo estos sellos «representan los pasos o medios mediante los que Dios, por medio de Cristo, abre el camino en la historia para la apertura

---

34. Strand, *Interpreting Revelation*, 48, esboza el patrón básico cuatripartito de (1) visión victoriosa del santuario; (2) progresión histórica; (3) atención centrada en los acontecimientos finales; y (4) culminación gloriosa, tal como aparece en las escenas de los sellos (Apoc. 4: 1 – 8: 1), las trompetas (Apoc. 8: 2 – 11: 18) y las fuerzas opositoras (Apoc. 11: 19 – 14: 20). Véanse también los caps. 2 y 3 del presente volumen.
35. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* [El libro de Apocalipsis: Justicia y juicio] (Filadelfia, 1985), 171.
36. Paulien, "Intertextuality", 20.
37. Maxwell, 164-66 y pássim, es útil cuando señala la estrecha relación entre las escenas del santuario y las secciones que las siguen en el Apocalipsis.

y la lectura del gran libro del destino en el juicio de la consumación escatológica».[38] Strand titula esta sección "Dios obra por la salvación del hombre".[39] Con gran propiedad, es introducida con una escena celestial en el santuario que revela a Dios sobre su trono (Apoc. 4), ante cuya presencia está Cristo, quien está verdaderamente capacitado para romper los sellos y abrir el rollo (Apoc. 5).

Según Apocalipsis 4, pese a las pruebas y la tribulación del pueblo de Dios y a la aparente demora divina para vindicar a los perseguidos y martirizados (6: 9, 10), ¡Dios mantiene el control de las cosas! Como en el Salmo 2: 4 y Habacuc 2: 40, el Señor Dios Todopoderoso, el Creador, se sienta serenamente en su trono, el que era, el que es y el que está *a punto de venir* para enderezar las cosas. Además, según Apocalipsis 5, «el título de propiedad, por así decirlo, de la herencia perdida por el hombre [...] ha sido comprado nuevamente por Cristo, el Cordero».[40] El Cordero pascual ha sido muerto y por su sangre ha rescatado al hombre para Dios. Por ello, es digno de tomar el rollo y romper sus sellos: estará presente con su pueblo, y actuando en su favor durante el momento de su aflicción.

La estrecha relación temática entre la escena introductoria del santuario y el mensaje que la sigue se encuentra también en la tercera sección importante del libro. En la introducción a la serie de las trompetas (Apoc. 8: 2-6) el ángel mediador mezcla el incienso con las oraciones de los santos sobre el altar de oro en el santuario celestial, lo que constituye una presentación de la «mediación en curso de Cristo en el santuario celestial».[41]

Según el análisis que Jon Paulien hace de este pasaje y de su relación con el quinto sello (Apoc. 6: 9-11), las «oraciones de los santos» se refieren en particular a las oraciones imprecatorias de los santos perseguidos y martirizados (recibidas por el ángel ministrador desde el "altar de los holocaustos" terrenal y luego ministradas en un contexto celestial en el altar de oro del santuario celestial).[42]

---

38. Strand, *Interpreting the Book of Revelation*, 57.
39. *Ibíd.*
40. *Ibíd.*, 55.
41. Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets*, 313; aquí (312-13) Paulien da varias líneas de evidencia que apoyan la identificación de Cristo con el ángel o que al menos indican que el incienso es dado por Cristo.
42. *Ibíd.*, 311-23.

El incienso (símbolo de los méritos de Cristo) hace que esas oraciones resulten aceptables, y «las siete trompetas son la respuesta de Dios a las oraciones de los santos, que piden venganza contra aquellos que los han perseguido y martirizado».[43] En los tipos del santuario celestial, el altar de oro y el incienso, fuentes de mediación en el tipo terrenal, se funden con una presentación del juicio que cae sobre quienes han rechazado la mediación celestial. El incensario se llena de fuego y es arrojado a tierra, acción en consonancia con la presentación del juicio ejecutivo divino desde el santuario en Ezequiel 10: 1-6 y reminiscente de la experiencia de Nadab y Abiú (Lev. 10: 1-3).[44] En palabras de Paulien, «el incensario de la oración y el incensario del juicio se han convertido en uno solo».[45]

En la cuarta sección del Apocalipsis, la escena introductoria de Apocalipsis 11: 19 señala con claridad al lugar santísimo del santuario celestial, y en particular al arca celestial del pacto contenida en el mismo. Se llama así la atención a la ley de Dios (contenida en el arca) como base del juicio (el Día de la Expiación) y al propiciatorio como fuente de garantía en el juicio. Estos temas son desarrollados a continuación en el transcurso de la sección. Se proclama el anuncio del juicio escatológico (14: 6, 7) y se hace hincapié en las señales distintivas del pueblo de Dios: la observancia de los mandamientos y la fe de Jesús (14: 12; *cf.* 12: 17).

Con la quinta escena introductoria del santuario en Apocalipsis 15 hemos pasado de la mitad histórica del libro a la escatológica (posterior al fin del tiempo de gracia). Por ello, la escena del santuario es, en realidad, doble.

En primer lugar, encontramos en los versículos 2-4 un retrato de los vencedores en la lucha contra la bestia y su imagen y el número de su nombre, que están sobre (ἐπί [*epi*]) el celestial mar de vidrio (parte de la escena del santuario celestial en Apocalipsis 4: 6; ¿el antitípico «mar de metal fundido» celestial?)[46] entonando el cántico

43. *Ibíd.*, 320.
44. Para la presentación y más detalles, véase *ibíd.*, 320-22.
45. *Ibíd.*, 322.
46. Se precisa estudio adicional para confirmar si la tipología va aquí más allá de la temática del "mar Rojo" en el éxodo e incluye una alusión a la antitípica «fuente de bronce» del santuario. Aunque el juego de palabras con כִּיּוֹר [*kiyyôr*] (que significa a la vez "lavamanos" y "algo en lo que estar de pie") y el paralelo verbal de θάλασσα [*thalassa*] (la misma palabra griega para

de Moisés y del Cordero (un tema tipológico tomado del motivo del éxodo, Éxo. 15).

En segundo lugar, en los versículos 5-8, se abre «en el cielo el santuario del tabernáculo del testimonio» para dar salida a los ángeles con las siete plagas, y luego se cierra. Igual que la gloria del Señor llenó el santuario o templo en la tierra a la finalización del tiempo de gracia de Judá y el comienzo del juicio ejecutivo contra ella (Eze. 10: 3-4),[47] también aquí, en Apocalipsis, el humo de la gloria de Dios, que llena el templo de modo que nadie puede entrar, parece señalar el fin del tiempo de gracia y el comienzo del juicio ejecutivo contra los enemigos de Dios.

Estas dos escenas del santuario en Apocalipsis 15 son preludio de las recompensas finales para los santos y de los castigos finales para los malvados. Las sigue muy apropiadamente (en orden inverso) la atención prestada en el resto del libro al castigo y a la recompensa.[48]

La sexta escena del santuario (Apoc. 19: 1-10) se centra en la alabanza celestial por los justos juicios de Dios que, en buena medida, están en el pasado, y en la cena de las bodas del Cordero, que están en el futuro inmediato. Mientras la doxología va *in crescendo*, están ausentes las presentaciones explícitas del templo celestial. La sección que sigue a esta escena es transicional. Completada la labor salvífica de Cristo, el santuario celestial como centro de la actividad redentora desaparece de la visión. Se ejecutan las fases finales del juicio (presentadas más abajo), y se prepara el camino para la resolución de la tensión tierra-cielo en la historia de la salvación.

En la séptima escena del santuario (21: 1 – 22: 5), la nueva Jerusalén desciende a la tierra y se realiza el pronunciamiento: «El tabernáculo [*skēnē*] de Dios está entre los hombres» (Apoc. 21: 3, LBA).

"mar" en Apoc. 15: 2 y en la descripción del «mar de metal fundido» del templo de Salomón, 2 Crón. 4: 2, LXX) invitan a aceptar tal interpretación, la ausencia de pruebas claras en el texto y el marco de la pila para las abluciones en el atrio exterior (atrio que en Apoc. se refiere a cosas terrenales) hacen que tal punto de vista resulte problemático.

47. Muchos han señalado al pasaje paralelo del AT en el que la gloria del Señor llena el santuario o templo en su inauguración, Éxo. 40: 34-35; 1 Rey. 8: 10-11; 2 Crón. 5: 13-14; 7: 1-2. Sin embargo, el pasaje de Ezequiel 10, a menudo pasado por alto, parece presentar un paralelo temático y estructural más estrecho en su contexto de "fin del tiempo de gracia" y de juicio ejecutivo.

48. Vease Maxwell, 425.

El propósito fundamental por el que el santuario terrenal se edificó en la tierra, «para que yo habite entre ellos» (Éxo. 25: 8), se consuma entonces: «Él morará con ellos» (Apoc. 21: 3). El supremo foco teocéntrico/cristocéntrico del santuario celestial se convierte en el centro de atención cuando Juan escribe: «En ella no vi templo, porque el Señor Dios Todopoderoso es su templo, y el Cordero» (Apoc. 21: 22).

El centro de atención de la actividad de la ciudad es ahora doxológico:[49] todos los redimidos se reúnen en torno al trono en la ciudad para adorar a Dios, su Templo supremo (22: 3).[50]

El ciclo anual de las fiestas

En la estructura literaria global del Apocalipsis parece incluirse otra área importante de los tipos del santuario. Se trata de los tipos de las fiestas rituales israelitas (Lev. 23).

Ya en el AT hay atisbos de que el calendario ritual anual de Israel prefigura el devenir de la historia de la salvación. El autor de Hebreos afirma esta verdad cuando dice que el sistema de sacrificios era «*una sombra* de los bienes *venideros*» (Heb. 10: 1, NVI). Había una realidad genuina a la que apuntaba cada uno de aquellos tipos. El hecho de que fuera preciso que las ceremonias se repitieran «año tras año» revelaba su propia insuficiencia y transitoriedad, pero subrayaba la suficiencia y la permanencia de las realidades venideras.

Las fiestas principales de Israel. La Pascua parece estar identificada con el comienzo de la historia de la salvación de Israel: «Este mes será para vosotros el principal entre los meses; os será el primero de los meses del año» (Éxo. 12: 2).

---

49. Según parece, en la consumación de la historia de la salvación, el santuario o templo celestial vuelve a su función doxológica original. En armonía con esta sugerencia, Elena G. de White escribe que a lo largo de toda la eternidad los redimidos adorarán de sábado en sábado (Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia* [Miami, Florida, 2004] 6:368).

50. Hay quien ha sugerido que la forma cúbica de la nueva Jerusalén (21: 16) indica que toda la nueva Jerusalén se convierto en el "lugar santísimo" de la tierra nueva y el lugar de culto para los redimidos en torno al trono en la ciudad (Apoc. 22: 1-3). Véanse George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* [Comentario sobre el Apocalipsis de Juan] (Grand Rapids, 1972), 282; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT (Grand Rapids, 1977), 380.

La Fiesta de los Tabernáculos, la última del ciclo ritual anual, parece identificarse con la consumación apocalíptica de la historia de la salvación de Israel. El plan original divino para el fin del gran conflicto entre el bien y el mal era a través del conducto del Israel literal y nacional (si este hubiese permanecido fiel a Dios). En este contexto, Zacarías describe cómo, la batalla final apocalíptica y la restauración de Jerusalén y la tierra, los habitantes de la tierra acudirían año tras año a la gran fiesta escatológica por antonomasia, la Fiesta de los Tabernáculos (Zac. 14: 16).

Así, las fiestas primera y última del calendario ritual de Israel parecen ligadas a la inauguración y la consumación de la historia de la salvación de Israel, respectivamente.

Puede argumentarse que las tres grandes fiestas de Israel prefiguran la triple subestructura de la historia de la salvación en el NT.[51] Dios ordenó a Israel: «Tres veces al año me celebraréis fiesta» (Éxo. 23: 14). Son identificadas como la Fiesta de los Panes sin levadura (relacionada con la Pascua), la Fiesta de la Siega (Pentecostés) y la Fiesta de la Cosecha (Tabernáculos), en los versículos 14-16. Se trata de las únicas ocasiones de reunión del calendario ritual que realmente reciben la designación de "fiestas" (חַג [*ḥag̃*]) en las Escrituras.

Correlativas con la historia de la salvación en el NT. La significación y la sucesión en el tiempo de estas tres fiestas mantienen una buena correlación con la dinámica de la historia de la salvación en el NT. La ocasión de la primera Pascua y de los Panes sin levadura llevó redención temporal a Israel. Sus integrantes fueron "redimidos por la sangre del cordero" (*cf.* Éxo. 12: 21-23). Fueron librados del cautiverio, pero aún no habían llegado a Canaán. Para ellos, la historia de la salvación estaba *inaugurada*, pero aún no estaba consumada.

En el desierto vivían en la tensión entre el "ya" y el "todavía no". Está en armonía con los datos bíblicos, y así lo mantiene la tradición judía, que la promulgación de la ley en el monte Sinaí tuvo lugar en el momento del primer Pentecostés.[52] El pacto con Israel fue ratificado en esa ocasión. Así, la nación se constituyó en el pueblo del pacto divino. El período de vivir "entre los tiempos" continuó cuarenta años, e Israel *aprehendió* las bendiciones del pacto.

---

51. Véase el Cuadro 3 (pág. 154).
52. Éxo. 19: 1; *cf. Talmud de Babilonia*, Pes. 68b; *Zohar*, Yitro, 78b.

Israel llegó por fin a Canaán, y su redención temporal fue *consumada*. La nación podía celebrar ahora la Fiesta de los Tabernáculos, alegre recordatorio de la protección divina durante el período del peregrinaje por el desierto y ocasión de regocijo por la consumación de la historia de su salvación temporal.

Los adventistas del séptimo día solemos estar familiarizados con la forma en que el NT encuentra el cumplimiento antitípico de estas tres fiestas (y de las "grandes solemnidades" rituales asociadas) en la historia de la salvación escatológica propiciada por Cristo. Cristo murió en el tiempo de la Pascua, como el Cordero pascual antitípico (1 Cor. 5: 7), sin huesos quebrados (Juan 19: 36; Éxo. 12: 46). Resucitó al tercer día como la antitípica gavilla mecida, primeros frutos de la futura cosecha (1 Cor. 15: 23; Lev. 23: 10-11). Cincuenta días después llegó en su plenitud el Pentecostés antitípico. Como en el Pentecostés original en el monte Sinaí, hubo fuego, un terremoto y una ráfaga de viento (Hech. 2: 1-3; *cf.* 4: 31). Tal como Dios había escrito su ley en tablas de piedra con su propio dedo, vuelve a escribir la ley con el dedo de su Espíritu (Luc. 11: 20; Mat. 12: 28), esta vez en el corazón de los hombres (Jer. 31; Heb. 8; 10). Y, tal como Israel se convirtió en el pueblo especial del pacto divino, el nuevo Israel se convierte en la iglesia del nuevo pacto de Cristo.

Las fiestas de la primavera encontraron este cumplimiento al comienzo de la historia de la salvación del NT. De igual manera, las santas solemnidades del otoño (Trompetas y Día de la Expiación), que llevaban e incluían los Tabernáculos al final del año ritual, encuentran cumplimiento en relación con la consumación apocalíptica de la historia de la salvación del NT. Este es el enfoque especial del libro de Apocalipsis, que está en la médula misma de la interpretación que el adventismo tiene de sí mismo como movimiento profético/apocalíptico.

Los tipos de las fiestas. Es posible ver que la estructura global del Apocalipsis sigue el devenir de la historia de la salvación tal como es presentada en los tipos de las fiestas del AT. El esquema general del Apocalipsis parece progresar secuencialmente por las fiestas del AT. Sin embargo, aunque un aspecto del tipo veterotestamentario encuentra cumplimiento básico en uno de los tres aspectos de la historia de la salvación (Cristo, iglesia, culminación final), a la vez, las implicaciones del mismo tipo pueden encontrarse en los otros aspectos del cumplimiento escatológico. Así parece ocurrir en la tipología de las

fiestas del santuario, tal como se ilustra en el Cuadro 4 (véase la pág. 155), y, por lo tanto, no debe esperarse que cada sección sucesiva del Apocalipsis tenga referencias exclusivas a la fiesta correspondiente.

1. ***Temas de la Pascua.*** En la escena introductoria del santuario en Apocalipsis 1 se hace mucho hincapié en temas pascuales. Solo aquí se espacia el libro de forma muy señalada en cuanto a la muerte y la resurrección de Cristo.[53] Cristo dice a Juan: «No temas, yo soy el primero y el último, y el que vive, y estuve muerto; y he aquí, estoy vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del Hades» (1: 17-18, LBA). Antes en el mismo capítulo se ve que la gracia proviene de Jesucristo, «el testigo fiel, el primogénito de los muertos [..., quien] nos ha lavado de nuestros pecados con su sangre» (1: 5).

   Paulien observa que el escrutinio que Cristo efectúa «de las iglesias nos recuerda la búsqueda de levadura que se hacía en los hogares judíos inmediatamente antes de la Pascua (*cf.* Éxo. 12: 19; 13: 7)».[54] M. D. Goulder señala «una antigua tradición según la cual cada iglesia tenía un cirio pascual que ardía en los servicios religiosos entre la Pascua y Pentecostés»,[55] y sugiere que este es un antecedente de la escena de los siete candelabros como imagen de las siete iglesias. Goulder también presenta pruebas intrigantes de que otras temáticas importantes de Apocalipsis 1 están íntimamente ligadas a la Pascua.[56] Y el marco *terrenal* se compagina con la Pascua, la única fiesta que tiene su cumplimiento primario en el Cristo *terrenal*.

---

53. Aunque la referencia al Cordero inmolado se encuentra en Apoc. 5: 6, se trata de un Cordero que *había sido inmolado*, lo que implica que su muerte antecedió a la escena del trono de Apoc. 5.
54. Paulien, "Intertextuality", 15, también documenta la conexión entre el maná (Apoc. 2: 17) y la Pascua en el judaísmo primitivo y señala la alusión a una «comida de comunión mutua» en Apoc. 3: 20.
55. M. D. Goulder, "The Apocalypse as an Annual Cycle of Prophecies" [El Apocalipsis como ciclo anual de profecías], *NTS* (1981): 355.
56. *Ibíd.* señala que la temática del regreso de Cristo en las nubes sería identificada con la Pascua por los lectores del siglo I, por cuanto «precisamente en la Pascua aguardaba la iglesia primitiva de forma más generalizada el regreso de Cristo» (véase en su n. 24 la evidencia judía y cristiana). Además argumenta (pág. 356) que el «día del Señor» (Apoc. 1: 10) en la época de Juan se refiere a la Pascua. Parece más probable, no obstante, que esa expresión se refiera al sábado semanal, aunque a la vez podría tratarse de un sábado coincidente con otra solemnidad.

2. ***Temas de Pentecostés.*** Parece que lo más probable es que la escena introductoria del santuario en Apocalipsis 4-5 presente la ceremonia de inauguración del Cordero en el templo celestial,[57] acontecimiento que tuvo lugar durante los diez días que siguieron a la ascensión de Cristo, que alcanzó su culminación el día de Pentecostés.[58] Si esta interpretación es correcta, puede considerarse que la segunda sección importante del Apocalipsis está íntimamente relacionada con el Pentecostés antitípico. En el momento de la visión de Juan, tanto la Pascua como el Pentecostés antitípicos eran acontecimientos pretéritos con consecuencias en curso. En la liturgia celestial, se declara que Jesús, el León/Cordero, es digno de abrir los sellos, de comenzar su labor salvífica celestial preparatoria para la apertura del libro del destino en el juicio final.

   No carece de significación que las lecturas de los leccionarios tradicionales judíos para Pentecostés sean Éxodo 19: 1 – 20: 23 y Ezequiel 1.[59] Que la visión del trono en Apocalipsis 4 está tomada en buena medida de Ezequiel 1 resulta inconfundible si se tienen en cuenta sus presentaciones similares del trono, del arco iris y de los cuatro seres vivientes. Hay varios detalles que también parecen aludir a Éxodo 19: Nótense especialmente las voces y los relámpagos (Apoc. 4: 5; *cf.* Éxo. 19: 16), el sonido de la trompeta (Apoc. 4: 1; *cf.* Éxo. 19: 16-19) y la orden de "subir" (Apoc. 4: 1; *cf.* Éxo. 19: 24).

   La conexión con Éxodo 19 no resulta sorprendente, dado que, como ya hemos señalado, la promulgación de la tora (ley) en el monte Sinaí probablemente coincidió con el primer Pentecostés. Si se modeló a imagen de la experiencia de Sinaí, puede concebirse que, en cierto sentido, el Apocalipsis presente a Cristo como el Moisés antitípico, que recibe una nueva Tora de manos de Dios. En el primer Pentecostés Moisés ofreció un sacrificio de sangre para ratificar el pacto sinaítico de la redención (Éxo. 24: 8; *cf.*

57. Véase la n. 24, *supra*.
58. En apoyo de este punto de vista, véase Elena G. de White, *El Deseado de todas las gentes* (Miami, Florida, 2007), 789-90; e ídem, *Los hechos de los apóstoles* (Miami, Florida, 2008), 31-33. La evidencia bíblica que apoya esta posición incluye pasajes como Dan. 9: 24; Hech. 1: 8; 2: 32-33; Heb. 1: 8, 9; Sal. 133: 2.
59. Véase Goulder, 356 (y n. 33-34). Goulder señala que la tentativa rabínica de prohibir la lectura de Eze. 1 se produjo en torno a la época de Juan (pág. 357).

Éxo. 20: 2; Deut. 9: 11), e Israel fue inaugurado como «un reino de sacerdotes» (Éxo. 19: 6). De forma similar, el Cordero inmolado, mediante su «sangre del pacto» (Mat. 26: 28 = Éxo. 24: 8), redimió a los hombres para Dios (Apoc. 5: 6, 9) y los inauguró como «un reino y sacerdotes para nuestro Dios» (Apoc. 5: 10, LBA).

3. ***Temas de las Trompetas.*** En la tercera gran sección del Apocalipsis las siete trompetas evocan las siete fiestas mensuales de luna nueva que forman una transición entre las fiestas de primavera y de otoño y que culminan en la "Fiesta" de las Trompetas (Núm. 10: 2, 10; 29: 1). Igual que la Fiesta de las Trompetas (también denominada רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rō'š haššānāʰ*] o Año Nuevo judío) emplazaba al antiguo Israel para que se preparase para el venidero día del juicio, el *Yom Kippur*, las trompetas del Apocalipsis ponen de relieve especialmente la cercanía del *Yom Kippur* antitípico.

   Aunque los sellos contemplan el transcurso de la historia desde la perspectiva de la inauguración de Cristo en adelante, las trompetas parecen remontarse en la historia de la salvación a modo de señales a lo largo de la era cristiana de que Dios "se acordará" (es decir, actuará a favor) de su pueblo y como advertencias para prepararse para el día antitípico del juicio.[60] Los toques de trompeta como llamamiento al arrepentimiento llegan por medio de sucesivos juicios de advertencia y alcanzan su culminación en el interludio posterior a la sexta trompeta (Apoc. 10-11). Está en consonancia con la iconografía de la Fiesta de las Trompetas que la atención prestada a los acontecimientos finales (en este interludio entre las trompetas sexta y séptima) detalle el momento del Gran Chasco y el comienzo del juicio investigador en 1844.[61]

   La séptima trompeta lleva a la consumación el devenir histórico de esta sección del Apocalipsis con una descripción de la gloriosa culminación: «El reino del mundo ha pasado a ser de nuestro Señor y de su Cristo, y él reinará por los siglos de los siglos» (Apoc. 11: 15, NVI). Después, la respuesta de los veinticuatro ancianos (11: 18) resume por anticipado el flujo del resto del libro: la ira de las naciones,

60. Véase Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets*, cap. 3, para una presentación más completa del significado de las trompetas.
61. Véase la presentación del "modelo de Ezequiel", *supra*, págs. 136-37; y Maxwell, 269-80.

la ira divina, el juicio de los muertos, la recompensa de los santos y la destrucción de los malvados.[62]

4. ***Temas del Día de la Expiación.*** La escena introductoria del santuario a la cuarta gran sección del Apocalipsis (Apoc. 11: 19) nos adentra en el lugar santísimo para el comienzo antitípico del más santo de los días del año ritual, el Día de la Expiación (*Yom Kippur*). Las siete escenas que siguen del gran conflicto ponen de relieve el anuncio de que «la hora de su juicio ha llegado» (14: 7).

   El *Yom Kippur* típico incluía no solo (1) la obra del juicio investigador, la expiación final y la purificación del santuario (Lev. 16), sino también (2) un juicio retributivo/ejecutivo contra los pecadores impenitentes del campamento (Lev. 23: 29-30), y (3) el rito de la eliminación por medio del macho cabrío de Azazel, que era expulsado al desierto (Lev. 16: 10, 20-22).

   Del mismo modo, en el antitipo, el Día de la Expiación en el Apocalipsis nos hace pasar por el juicio investigador (11: 1, 2, 19; 14: 7); por las siete plagas postreras (caps. 15-16) y el juicio de Babilonia (17: 1 – 19: 4); y prosigue con la consignación milenaria de Satanás al "desierto"/abismo y con el concurrente juicio revisor por parte de los santos (20: 1-10) hasta el culminante juicio ante el trono blanco y la eliminación final del pecado en la muerte segunda (20: 11-15). Así, el Día de la Expiación abarca las fases investigadora, de revisión y ejecutiva del juicio final.[63]

5. ***Temas de la Fiesta de los Tabernáculos.*** En Apocalipsis 21 se ha terminado el Día de la Expiación (*Yom Kippur*) antitípico, el "campamento" está libre de mancha y puede dar comienzo la Fiesta de los Tabernáculos. Resulta sorprendente constatar cuánto de la sección final del Apocalipsis (y de la atención prestada a las

62. Paulien, *Decoding Revelation's Trumpets*, 337-39.

63. Varias alusiones a pasajes del AT en estas secciones constituyen en realidad iconografía del juicio investigador/Día de la Expiación. Por ejemplo, la referencia a Satanás como «el acusador de nuestros hermanos» (Apoc. 12: 10) evoca la escena de juicio investigador de Zacarías 3 (*cf.* White, *El conflicto de los siglos*, 475-76; Elena G. de White, *Testimonios para los ministros* [Buenos Aires, 1977], 38-41. Para un análisis del juicio investigador y ejecutivo contra Babilonia siguiendo las directrices de la ley del testimonio malicioso contenida en Deut. 19: 16-21, véase Kenneth Strand, "Two Aspects of Babylon's Judgment Portrayed in Revelation 18" [Dos aspectos del juicio de Babilonia presentado en Apocalipsis 18], *AUSS* 20 (1982): 53-60.

recompensas finales de los redimidos en las secciones anteriores) está rodeado por la iconografía de los tabernáculos.

La Fiesta de los Tabernáculos era denominada también la Fiesta de la Cosecha, y se producía una vez que la cosecha había sido recogida en el granero. Del mismo modo, la fiesta antitípica sigue a la cosecha de la tierra (Apoc. 14: 14-20) y constituye la recolección final del pueblo de Dios para guardarlo en su granero. El Israel de la antigüedad acudía a Jerusalén «al tornar [תְּקוּפַת {*təqûpāt*}] el año» (Éxo. 34: 22, CI) para celebrar la fiesta durante siete días (más un octavo, Lev. 23: 33-37). En el antitipo, el Israel apocalíptico entra en la nueva Jerusalén al tornar de los siglos («las primeras cosas ya pasaron. [...] "Yo hago nuevas todas las cosas"» [Apoc. 21: 4, 5]) para celebrar y adorar por los siglos de los siglos (7: 9-17; 22: 3-5).

En la fiesta veterotestamentaria histórica, los israelitas habitaban en "tabernáculos" (סֻכּוֹת [*sukkôṯ*]), de donde deriva el nombre de la fiesta. En la apoteosis final antitípica, «el tabernáculo [*skēnē*, como en Lev. 23: 42, LXX] de Dios está entre los hombres, y él habitará [σκηνόω {*skēnoō*}] entre ellos y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará entre ellos» (Apoc. 21: 3, LBA). Al antiguo Israel se le ordenó que se regocijara «delante de Jehová» (Lev. 23: 40) en la fiesta. En la práctica, esto significaba agitar ramas de palmera, cantar, tocar instrumentos musicales y una gran fiesta.[64] En el cumplimiento apocalíptico vuelven a darse la agitación de ramas de palmera (Apoc. 7: 9), la entonación de gloriosos himnos de alabanza (7: 10; 14: 3; 15: 2-4), la presencia de arpistas que pulsan sus arpas (14: 2) y la gran cena de las bodas del Cordero (19: 9).

Durante la fiesta típica los adoradores tenían que recordar el tiempo pasado en peregrinaje por el desierto (Lev. 23: 43). En la práctica esto dio lugar a dos impresionantes ceremonias: (1) la "fiesta de la extracción del agua", que simbolizaba el agua extraída de la roca que había sustentado a Israel en el inhóspito desierto; y (2) la "ceremonia de las luces", que conmemoraba la columna de fuego que los había guiado a través del desierto.[65] Ya en el siglo I se reconocía el calado mesiánico de ambas ceremonias. Jesús señaló con claridad

64. Para la práctica rabínica, véase la *Misná Sukkah* 5.1-4.

65. Para una descripción de estas ceremonias, véase la *Misná Sukkah* 4.9; 5.1-3.

su cumplimiento cristológico en sí mismo como la luz del mundo y el agua de la vida (Juan 7: 37; 8: 12).[66]

En el cumplimiento final, glorioso y apocalíptico de la fiesta figura la fiesta del agua. No una simple copa del estanque de Siloé, ni siquiera agua que mane de una roca, sino «un río de agua de vida, claro como el cristal, que salía del trono de Dios y del Cordero» (Apoc. 22: 1, NVI). Y también figura la luz de la ceremonia. No hay candelabros en el atrio de las mujeres, ni siquiera una columna de fuego, ni tan siquiera el deslumbrante sol, sino que «la gloria de Dios la ilumina y el Cordero es su lumbrera» (21: 23). El llamamiento final que Jesús extiende en el libro parece proseguir la iconografía de los tabernáculos: «El que tiene sed, venga. El que quiera, tome gratuitamente del agua de la vida [el agua de la Fiesta de los Tabernáculos definitiva]» (22: 17).

Conclusión

Al concluir este estudio de la tipología del santuario, deberíamos hacer notar cierta iconografía tipológica adicional afín a la que no hemos aludido en la presentación general de la temática del santuario dentro de la estructura global del Apocalipsis. Algunas de esas alusiones son explícitas; otras referencias son más esquivas. El «maná escondido» (2: 17) pertenece, claro está, a la temática del éxodo, pero también pueden referirse al maná "escondido" dentro del arca en el lugar santísimo (*cf.* Éxo. 16: 32-34; Heb. 9: 4). La promesa hecha a los vencedores de Sardis de que irían ataviados en vestiduras blancas (3: 4) puede simbolizar algo más que pureza/justicia. El símbolo puede también apuntar a su papel como sacerdotes antitípicos con Cristo (tal papel se explicita en 1: 6; 5: 10). Las diversas referencias a los veinticuatro ancianos (4: 4, etc.) pueden aludir al sacerdocio levítico y sus veinticuatro órdenes de sacerdotes levíticos (1 Crón. 24: 1-19).

Los cuatro seres vivientes, mencionados reiteradamente en el Apocalipsis (4: 6-9, etc.) son casi idénticos a los seres de Ezequiel 1 y 10. En este pasaje son identificados con «querubines». Puede considerar-

66. Véase Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (i-xii)* [El Evangelio según Juan (1-12)], AB (Garden City, Nueva York, 1966), 326-30, 343-45. Existe una versión en español publicada por Ediciones Cristiandad.

se que estos seres mantengan una correspondencia antitípica con los querubines que estaban sobre el arca en el santuario terrenal.[67]

Por último, en una tónica similar, las numerosas alusiones a los Salmos y a otros pasajes hímnicos del AT en la liturgia celestial de alabanza pueden verse en una relación antitípica con los salmos litúrgicos terrenales del santuario del antiguo Israel.[68] No es una exageración concluir que el último libro del NT reúne todos los hilos importantes de los tipos del santuario del AT y los teje formando un tapiz intricado y hermoso que forma el telón de fondo de todo el libro. De paso, el profeta revela el lugar central y crucial de la temática del santuario para abrir la estructura, el mensaje y el significado del Apocalipsis.

67. No deja de tener interés que Elena G. de White indique que «cuatro ángeles celestiales acompañaban siempre el arca de Dios en todos sus desplazamientos, para guardarla de todo peligro y para cumplir cualquier misión requerida de ellos en relación con el arca» (*The Spirit of Prophecy* [Battle Creek, Míchigan, 1870], 1: 399).

68. Véase, *supra*, la n. 7; *cf.* comentarios de primera fila sobre el Apocalipsis para ejemplos de las copiosas alusiones a los Salmos en los himnos litúrgicos del Apocalipsis.

Cuadro 1

Tipología bíblica: Visión general de temas

I. Significación de la interpretación tipológica neotestamentaria del AT

A. Evaluaciones modernas:

1. Leonard Goppelt: La tipología «es la forma central y distintiva con la que el Nuevo Testamento entiende las Escrituras».
2. G. Ernest Wright: «La palabra que describe quizá mejor que cualquier otra el método de la iglesia primitiva para la interpretación del AT es 'tipología'».
3. Robert M. Grant: «El método neotestamentario para la interpretación del Antiguo Testamento fue generalmente el de la tipología».
4. E. Earle Ellis (citando a W. G. Kümmel): «La interpretación tipológica expresa con máxima claridad "la actitud básica del cristianismo primitivo hacia el AT"».

B. Crítica: Es posible que las anteriores afirmaciones exageren la situación, pero, desde luego, la tipología supone un caso práctico para el estudio de la hermenéutica del NT.

II. Dos perspectivas modernas sobre la tipología bíblica: La tradicional y la "poscrítica"

A. Tradicional: La tipología es el estudio de prefiguraciones trazadas divinamente (en forma de personas/acontecimientos/instituciones) que apuntan a su cumplimiento antitípico futuro en Cristo y en las realidades evangélicas propiciadas por Cristo.

B. "Neotipología poscrítica": La tipología es el estudio de las correspondencias históricas entre personas, acontecimientos e instituciones del AT y del NT, reconocidas de manera retrospectiva dentro de la coherente revelación de Dios en la historia.

C. Elementos diferenciales fundamentales:

Tradicional	Histórico-crítica
1. Arraigada en realidades históricas (la historicidad es esencial).	1. La historicidad no es esencial.
2. Prefiguraciones divinamente trazadas.	2. Analogías/correspondencias dentro de modos similares de la actividad divina.
3. Previsora/predictiva.	3. Retrospectiva (poco o ningún elemento predictivo).
4. Las prefiguraciones se extienden a detalles concretos.	4. Conlleva únicamente "situaciones paralelas".
5. Incluye la tipología vertical (del santuario).	5. Rechaza lo vertical como foráneo a la perspectiva bíblica (Hebreos = mítico/dualista).
6. Conlleva principios de interpretación coherentes.	6. No hay sistema ni orden; solo libertad de Espíritu.

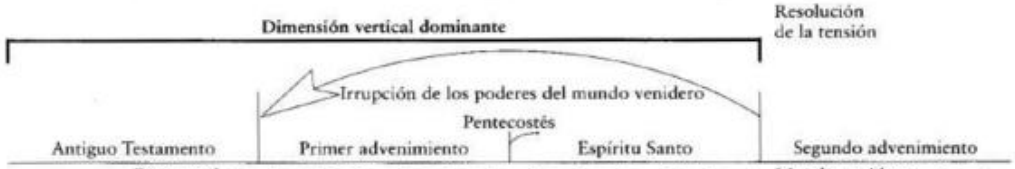
Cuadro 2

Interpretación tipológica del Antiguo Testamento: Identificación de los tipos

Tipo del Antiguo Testamento (Persona/Acontecimiento/ Institución)	Indicador verbal veterotestamentario de la tipología	Anuncio neotestamentario del antitipo
1. Éxodo	**Nuevo éxodo**[1]	**Éxodo antitípico**[2]
Libro de Éxodo; Ose. 11: 1; etc.	Ose. 2: 14-15; 12: 9, 13; 13: 4-5; Jer. 23: 4-8; 16 14-15; 31: 32; Isa. 11: 15-16; 35; 40: 3-5; 41: 17-20; 42: 14-16; 43: 1-3, 14-21; 48: 20-21; 49: 8-12; 51: 9-11; 52: 3-6, 11-12; 55: 12-13	Mat. 1-5; Luc. 9: 31; etc.
2. Santuario	**Original celestial**[3]	**Original celestial**
Éxo. 25-40	Éxo. 25: 40; Sal. 11: 4; 18: 6; 60: 6; 63: 2; 68: 35; 96: 6; 102: 19; 150: 1; Isa. 6: Jon. 2: 7; Miq. 1: 2; Hab. 2: 20; etc.	Heb. 8: 5; 9: 24; Apoc. 8: 1-5; 11: 19; 16: 1; etc.
3. Jonás	**Nuevo Jonás**	**Jonás antitípico**
El libro de Jonás	Ose. 6: 1-3 (= Israel); Isa. 41-53 (el Mesías representa y recapitula la experiencia de Israel; Isa. 41: 8; 42: 1; 44: 1; 49: 3-6; 52: 13 – 53: 11; etc.	Mat. 12: 40; etc.
4. Elías	**Nuevo Elías**	**Elías antitípico**
1 Rey. 17-19	Mal. 4: 5, 6	Mat. 11: 14; Mar. 9: 11; Luc. 1: 17
5. Moisés	**Nuevo Moisés**	**Moisés antitípico**
Pentateuco	Deut. 18: 15-19	Juan 1: 21; 6: 14; 8: 40; etc.

1. Véase C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Substructure of New Testament Theology* [Según las Escrituras: La subestructura de la teología del Nuevo Testamento] (Londres, 1952), esp. 75-133.
2. Véase George Balentine, "The Concept of the New Exodus in the Gospels" [El concepto del nuevo éxodo en los Evangelios] (tesis doctoral, Southern Baptist Theological Seminary, 1961); *cf.* idem, "*Death of Christ as a New* Exodus" [La muerte de Cristo como un nuevo éxodo], RevExp 59 (1962): 27-41.
3. Véase Davidson, *Typology in Scripture*, 86-88; idem, *Issues in the Book of Hebrews*, 156-69.

Cuadro 3
Cuádruple subestructura escatológica de la tipología



	ANTIGUO TESTAMENTO	PRIMER ADVENIMIENTO DE CRISTO*	LA IGLESIA	SEGUNDO ADVENIMIENTO DE CRISTO**
Con lenguaje del reino	Reino teocrático (gobierno directo de Dios o de su vicegerente terrenal)	Reino de la gracia (Mat. 12: 28; Heb. 4: 16)	Tensión entre el "ya" y el "todavía no" (Mat. 16: 19)	Reino de la gloria (Mat. 25: 31)
Con lenguaje escatológico	Predicciones verbales del tiempo del fin	Escatología inaugurada	Escatología aprehendida	Escatología consumada
	TIPOLOGÍA			
Aspectos del cumplimiento tipológico	Tipos del Antiguo Testamento	Tipos del Nuevo Testamento		
	Personas, acontecimientos, instituciones	Cristo (cristológica)	Iglesia (eclesiológica)	Culminación final (apocalíptica)
Modo de cumplimiento	Nacional, étnico	Cumplimiento literal, local	Cumplimiento parcial espiritual y universal	Cumplimiento literal glorioso y definitivo
Ejemplos (1)	**Israel**	**Nuevo Israel** (Mat. 2: 15)	**Israel de Dios** (Gál. 6: 16)	**Israel apocalíptico** (Apoc. 7: 4)
(2)	Éxodo	Éxodo de Cristo (Mat. 1-5; Luc. 9: 31)	Éxodo espiritual (Heb. 4; 2 Cor. 6: 17)	Éxodo apocalíptico (Apoc. 15: 1-3)
(3)	**Santuario/templo**	**Cristo como templo** (Juan 1: 14; 2: 21; Mat. 12: 6)	**La iglesia como templo** (1 Cor. 3: 16, 17; 2 Cor. 6: 16)	**Templo celestial definitivo** (Apoc. 3: 12; 7: 15; 11: 19; 21: 3, 22)

*Véanse 1 Cor. 10: 11, «el fin de los siglos» (LBA); Heb. 1: 2, «estos últimos días»; 1 Ped. 1: 20, «estos últimos tiempos» (NVI).

**Véanse 1 Cor 15: 24, «fin»; Heb. 9: 28, «segunda vez»; 1 Ped. 1: 5, «tiempo final».

Cuadro 4

Fiestas de Levítico 23: Aspectos tipológicos en el Nuevo Testamento

	***	FIESTA DEL AT	CRISTOLÓGICO*	ECLESIOLÓGICO*	APOCALÍPTICO*
A. PRIMAVERA:** 1 NISÁN 14	1	Pascua (פֶּסַח [*pesaḥ*]) (Lev. 23: 4, 5; Éxo. 12: 1-14)	Crucifixión (Mat. 26: 27-28; 27: 46; Juan 19: 31-37)	Cena del Señor (1 Cor. 5: 7; 11: 23-26)	Fiesta del Cordero (Luc. 22: 15-16; Mat. 26: 29; Apoc. 19: 7-9; 15: 1-3)
1 NISÁN 15-21		Fiesta de los Panes sin levadura (Lev. 23: 5-8; Éxo. 12: 8-20)	Provisión para la eliminación del pecado (1 Cor. 5: 6-8)	Eliminación del pecado (1 Cor. 5: 6-8)	Eliminación del pecado (1 Cor. 15: 22, 53; Apoc. 14: 4-5)
1 NISÁN 16		Primeros frutos (Lev. 23: 9-14)	Resurrección (1 Cor. 15: 23)	Primeros frutos del Espíritu (Rom. 8: 23)	144,000 como primeros frutos (Apoc. 14: 4)
3 SIVÁN 6	2	Pentecostés (שָׁבֻעֹת [*šābᵊʿōṯ*]) (Lev. 23: 15-22)	Unción con el Espíritu (Mat. 3: 16, 17; Hech. 10: 38)	«Lluvia temprana» (Joel 2: 23; Hech. 2)	«Lluvia tardía» (Joel 2: 23; Apoc. 18: 1)
B. OTOÑO: 1 TISRI 1		Trompetas (רֹאשׁ הַשָּׁנָה [*rōʾš haššānâ*]) (Lev. 23: 23-25)	Llamamiento al juicio (Juan 12: 31)	Llamamiento al juicio (Apoc. 8 y 9; 1 Ped. 4: 17)	Llamamiento al juicio (Apoc. 14: 6, 7; Joel 2: 1)
10 TISRI 10		Día de la Expiación (יוֹם הַכִּפֻּרִים [*yôm hakkippûrîm*]) (Lev. 16; 23: 26-31)	El macho cabrío de Dios (Heb. 9: 25, 26; DTG 15-16, 716-717; HAp 26); Cristo se presenta repentinamente para limpiar su templo (Mal. 3: 1-3; Juan 2: 13-22; DTG 137-138)	Cristo limpia el templo del alma (Mal. 3: 1-3; 2 Cor. 6: 16-17; 1 Cor. 3: 16-17; DTG 137-138)	De 1844 al fin del milenio (Dan. 8: 14; Apoc. 11: 19; 14: 6-8; 20) Cristo purifica el templo celestial (Mal. 3: 1-3; CS 420-422)
15-22 TISRI 15-22	3	Tabernáculos (סֻכּוֹת [sukkôṯ]) (Lev. 23: 33-36)	Cristo "mora" (Juan 1: 14); ceremonia antitípica del agua (Juan 7: 3) y ceremonia de la luz (Juan 8: 12a)	Observar hoy la fiesta (PP 522-524), agua (Juan 7: 38) y luz (Mat. 5: 14-16; Juan 8: 12b) antitípicas	Tierra nueva (Zac. 14: 16; Apoc. 7: 9-12; 14: 1-5; 19: 6-10; 21-22)

*Casillas de contornos gruesos = Cumplimiento primario en el devenir de la historia de la salvación.
**En las fechas para las fiestas, el primer número se refiere al mes, y el o los números que aparecen en segundo lugar se refieren al día o a los días del mes.
***Los números indican las tres fiestas (Pascua/Panes sin levadura, Pentecostés y Tabernáculos) designadas, de hecho, como חַג [ḥag] ("fiesta") en las Escrituras.

Capítulo VI

Relaciones entre Daniel y el Apocalipsis

Richard Lehmann

Sinopsis editorial. Como intérpretes historicistas, los adventistas siempre hemos reconocido que existe un estrecho vínculo entre Daniel y el Apocalipsis. Algunos temas presentados por vez primera en Daniel son repetidos y tratados con más detalle en el Apocalipsis, por cuanto ambos abarcan el período de la era cristiana.

En 1902 Elena G. de White escribió: «Mi idea era que los dos libros se encuadernaran juntos, el Apocalipsis después de Daniel, como un libro que da más luz sobre los temas tratados en Daniel. El objeto es colocar estos libros juntos, mostrando que ambos se refieren a los mismos temas» (*Testimonios para los ministros* [Buenos Aires, 1977], 117).

Dado que la erudición liberal moderna niega la posibilidad de la profecía y restringe a Daniel y su mensaje al contexto de la tierra de Israel en el siglo II a.C., el presente autor sugiere que la iglesia de hoy necesita más razones para justificar su estudio de Daniel y el Apocalipsis de forma conjunta.

Además de los vínculos de un género literario común (el apocalíptico) y de una temática común, sugiere otra línea de evidencia: las referencias neotestamentarias a Daniel 2, 7 y 9. Los autores del NT no eran "futuristas" en el sentido religioso moderno del término. Antes bien, reconocían que las partes escatológicas de Daniel no se habían cumplido aún ni en su época ni antes de su época, sino que estaban destinadas a ser cumplidas en algún momento *futuro* para ellos. En consecuencia, es legítimo relacionar Daniel con el Apocalipsis y sus puntos de inquietud común en la era cristiana. Desde una perspectiva más amplia, el autor sugiere que las inquietudes éticas comunes, los lapsos cronológicos comunes, al igual que el énfasis común en el mesiánico hijo de hombre en Daniel y el Apocalipsis, se amplían y se complementan de tal manera que ambas profecías tienen que ser estudiadas conjuntamente.

Esquema del capítulo

I. Introducción
II. El uso neotestamentario de Daniel
III. Alusiones del Apocalipsis a Daniel
IV. ¿Por qué estudiar Daniel y el Apocalipsis?

Introducción

El sistema tradicional entre los adventistas del séptimo día es analizar los libros de Daniel y el Apocalipsis según sus relaciones mutuas.[1] Por ejemplo, debería ser evidente para cualquier lector que los animales de Daniel 7 se encuentran nuevamente en la bestia marina de Apocalipsis 13, que las fases milenaria y ejecutiva del juicio final de Apocalipsis 20 no carecen de conexión con la descripción del juicio previo al advenimiento de Daniel 7 y que la estancia de la mujer en el desierto en Apocalipsis 12: 6, 14 es idéntica a la persecución de los santos mencionada en Daniel 7: 25.

Pero no todos los investigadores ven los vínculos de la misma manera. Ciertos teólogos prefieren ver en Isaías y Ezequiel el telón de fondo del Apocalipsis.[2] Por lo tanto, hoy se hace necesario —mucho más que en el pasado— justificar nuestra elección y nuestra lectura del libro de Apocalipsis en relación con el libro de Daniel. ¿Qué razones podemos presentar para establecer una relación concreta entre el Apocalipsis y el libro de Daniel?

Si vemos un vínculo de relación entre ambas profecías se debe esencialmente a que hallamos en ellas la misma descripción, recurrente y continua a la vez, de la historia del mundo y de la iglesia. Creemos que esos libros abordan la historia de nuestro mundo y presentan sus fases principales en relación con la historia de la redención.

La erudición histórico-crítica considera que el libro de Daniel está restringido al judaísmo del siglo II a.C. Solo se acepta la naturaleza profética de algunos versículos. En consecuencia, es necesario esta-

1. «Estudiad el Apocalipsis en relación con Daniel» (Elena G. de White, *Testimonios para los ministros* [ACES, 1977], 116; «Los libros de Daniel y el Apocalipsis son uno» (Comentarios de Elena G. de White, en F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista* 7 [Boise, Buenos Aires, Madrid, Miami, Oshawa, 1990]: 982).
2. Por ejemplo, J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse* [Cristo en el Apocalipsis] (Tournai, 1965), 11.

blecer con las Escrituras si Daniel presentó un mensaje apocalíptico que iba más allá de esa era. Podemos preguntar legítimamente a los autores del NT si Daniel menciona acontecimientos del tiempo del fin y si veían que el cumplimiento de sus profecías tendría lugar en momentos futuros con respecto al tiempo en que vivieron.

Si podemos responder estas preguntas de manera afirmativa, tenemos el derecho de ligar Daniel y el Apocalipsis basándonos en una interpretación común. Además, si podemos establecer que en los tiempos del NT se percibía que las profecías de Daniel tenían aplicaciones históricas precisas, podremos interpretar que uno y otro libro abordan la historia continua de este mundo en relación con el plan de salvación.

El uso neotestamentario de Daniel

La piedra que golpea la imagen

La profecía de Daniel 2 es la narración de una sucesión de potencias políticas que se extiende desde los días de Daniel hasta el tiempo del fin (Dan. 2: 36-45). ¿Consideraban los autores del NT que esa profecía ya se había cumplido? Es cierto que los Evangelios aluden únicamente a su parte final: la piedra que golpea la imagen metálica en sus pies. Pero es interesante ver si percibían que la acción destructiva de la piedra era un acontecimiento pasado o futuro.

Se hacen dos referencias a la profecía de Daniel 2. En Lucas 20: 18 y Mateo 21: 44 se alude a una piedra. «El que caiga sobre esta piedra será quebrantado, y sobre quien ella caiga será desmenuzado» (Mat. 21: 44). La lectura de estos dos textos podría sugerir que aludían al Salmo 118: 22-23 y no a Daniel 2, dado que el primer pasaje habla de la piedra rechazada por los edificadores que se convirtió en la piedra angular del templo. Sin embargo, por varias razones creemos que en este caso Jesús combina ambas referencias (Sal. 118 y Dan. 2) en su afirmación.

Ambos textos evangélicos parecen evocar la doble acción presentada en Daniel 2: 34-35. Se decía que la piedra *rompe* los reinos en pedazos y los esparce «como tamo de las eras del verano». En otras palabras, la piedra *rompe* y *trilla*. En los Evangelios son *quebrantadas* las personas que caen sobre la piedra y son *desmenuzadas* si la piedra cae sobre ellas.

Además, Mateo y Lucas usan el mismo verbo griego que la versión de Teodoción en Daniel 2: 44 para "desmenuzar" o "trillar". 'Trillar' (griego, λικμάω [*likmaō*]) se da en las traducciones griegas únicamente en Daniel 2: 44 (Teodoción) y Rut 3: 2 (LXX).

Parece evidente que cuando Mateo y Lucas afirman que aquel que caiga sobre la piedra será *quebrantado* y que aquel sobre el que caiga la piedra será *desmenuzado* —el mismo orden verbal que en Daniel— tienen en mente Daniel 2. Merece la pena saber la forma en que Jesús y los autores de los Evangelios entendían esta referencia a la piedra en Daniel. ¿Veían en los acontecimientos del siglo I d.C. el cumplimiento de la profecía? Algunos creen que sí; yo no.

Lucas 20: 18. Analicemos el contexto inmediato de la referencia tomada de Lucas 20. Sigue a la parábola de los labradores malvados (Luc. 20: 9-16), que predice el juicio de Israel. Cuando se acerca el momento de la vendimia, el dueño desea recibir el fruto de su viñedo. Pero la maldad de los labradores lo obliga a ejecutar un juicio contra ellos y expulsarlos del viñedo en beneficio de un nuevo equipo de trabajo.

Mentalmente, los oyentes de Jesús rehúsan semejante desenlace. ¿Cómo iba Dios a elegir otra nación? De modo que Jesús —abordando la pregunta no pronunciada— les pregunta: «¿Qué, pues, es lo que está escrito?: "La piedra que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza del ángulo"» (vers. 17). A continuación, trae a colación la referencia a Daniel 2 (vers. 18).

Una lectura superficial podría llevar al lector a suponer que Jesús ve su rechazo por parte de los judíos como el cumplimiento a manos de Israel de la profecía de Daniel 2. Una lectura más atenta demuestra que no es así. Debería observarse el *futuro escatológico* del versículo 18 (caiga/será quebrantado; caiga/desmenuzará). Los efectos de la piedra son proyectados a un futuro indeterminado.

Además, si la designación de los "edificadores" apunta a los dirigentes de Israel o a la nación en sí, el 'todo el que' del versículo 18 sugiere una *aplicación universal*. El juicio que había de caer sobre Israel en el año 70 d.C. no es sino un ejemplo histórico de lo que ocurrirá a "todo el que" rechace al Mesías. Esta interpretación se ve confirmada por el pasaje de Mateo, que es más elaborado que el de Lucas.

Mateo 21: 44. Muchos exégetas consideran que este versículo no debe ser mantenido en la Biblia. Creo, sin embargo, igual que hace el

Comentario bíblico adventista, que puede conservarse. El versículo aparece en manuscritos importantes; y su omisión en otros puede explicarse como un error del copista debido a la palabra final similar de los versículos 43 y 44 (αὐτῆς/αὐτόν [*autēs/auton*]) en el texto griego. Además, el versículo 44 encaja perfectamente en la línea argumental del contexto.

El Evangelio de Mateo está muy orientado hacia la iglesia. Beda Rigaux dice que adentrarse en el Evangelio de Mateo es como entrar en una catedral. No es de extrañar que Mateo sea aquí más detallado y preciso que Lucas. De ahí que deje constancia de la afirmación de Jesús: «El reino de Dios [...] será dado a una nación *que produzca sus frutos*» (vers. 43, LBA). Además, Jesús no hace su referencia a Daniel 2 según la cita del Salmo 118 sino hasta inmediatamente después de destacar la llegada de otra "nación".

Tenemos, por lo tanto, en orden sucesivo: el versículo 42 y el Salmo 118; el versículo 43 y el traspaso del reino; el versículo 44 y Daniel 2. La referencia a la iglesia (reino de Dios) está enmarcada entre las dos referencias a la piedra. El versículo 42 está ligado con el versículo 43 mediante una conjunción —«por eso» (διὰ τοῦτο [*dia touto*])—, lo que demuestra que si Jesús es la piedra angular, es la cabeza angular de la iglesia.

El versículo 44 va unido al versículo 43 por medio del adjetivo demostrativo de cercanía (οὗτος [*houtos*], "este/esta"), en vez del adjetivo demostrativo de lejanía (ἐκεῖνος [*ekeinos*], "aquel/aquella") encontrado en Lucas. Si Mateo hubiese querido saltarse la referencia a la iglesia (vers. 43) para unir el versículo 44 con el 42 (las dos declaraciones sobre la piedra), habría usado, sencillamente, el «aquella [*ekeinos*] piedra» de Lucas. Esto significa que la iglesia está edificada sobre Jesucristo (vers. 42) y participa de su victoria (vers. 43). La actitud de los judíos hacia la iglesia es similar a la que tienen hacia Cristo.

¿Significa esto, entonces, que la iglesia es el reino predicho en la profecía de Daniel? Creo que no. Hay tres razones por las cuales la piedra no debe ser identificada con la iglesia en el primer advenimiento de Cristo. En primer lugar, hay un sentido futuro en el versículo 44, tal como observamos antes («el que caiga sobre esta piedra *será* quebrantado, etcétera). Solo el juicio final revelará y demostrará la victoria de la iglesia.

En segundo lugar, está la distinción que Jesús hace en la parábola entre la primera y la segunda venida del dueño de la viña. Cuando envía a su hijo, el tiempo de la vendimia aún no ha llegado. Tal como dijo Mateo, solo estaba próximo (vers. 34). Pero cuando el dueño del viñedo administra justicia contra sus labradores malvados (vers. 40) es también con vistas a recibir el fruto a su tiempo. Por ello, según la parábola, hay solo una vendimia; cuando Jesús estuvo en la tierra esa vendimia solo se "acercaba".

Una razón adicional radica en el hecho de que Mateo da un detalle (vers. 41) que no aparece en Lucas: los nuevos labradores le pagarán «el fruto a su tiempo», es decir, en el momento de la vendimia. Solo *entonces* se demostrará la fidelidad de los mismos. Esta alusión inconsciente a la iglesia por parte de los fariseos puede explicarse en términos de la parábola y de la redacción mediante el método semítico de la inclusión. Este método consiste en repetir al final de un relato (vers. 41) el tema del comienzo (vers. 34) para dar coherencia a la narración.[3] La debida función de los nuevos labradores evoca el argumento del relato, su objetivo principal. En el momento de la vendimia, el Señor vendrá a recibir el fruto. Por lo tanto, hay un momento *en el futuro* en que el Señor vendrá a su viñedo; en ese momento, será recibido por los suyos.

La profecía de Daniel 2 tiene que ver con *el tiempo del fin*. La piedra (reino) que había de "desmenuzar" (moler) a las naciones era, según las palabras de Cristo, futura con respecto a su época y tiene que ver con el establecimiento victorioso del eterno reino de Dios. Esto encuentra confirmación también en el hecho de que la iglesia de creyentes genuinos no se manifiesta en su plenitud hasta el «tiempo de la siega», «cuando [Cristo] venga en aquel día para ser glorificado en sus santos y ser admirado en todos los que creyeron» (2 Tes. 1: 10).

El hijo de hombre; la abominación desoladora

Tras Daniel 2, no sorprende ver que el NT dé más atención aún a Daniel 7. C. H. Dodd cree que ese capítulo del AT «se encuentra en los cimientos mismos del pensamiento neotestamentario».[4] Ese

3. Véanse, por ejemplo, Mat. 7: 16, 20; 12: 39, 45; 15: 2, 20; 16: 6, 12; 18: 1, 4, etcétera.
4. C. H. Dodd, *Conformément aux Écritures* [Según las Escrituras] (París, 1968), 69.

capítulo sirvió de punto de referencia para Jesús, al igual que para los apóstoles. La referencia más obvia (aunque no es citada directamente) es Daniel 7: 13: la profecía del hijo de hombre que se desplaza en las nubes.

De nuevo según Dodd, «es obvio que abordamos uno de esos pasajes que desde el comienzo guiaron de forma decisiva el pensamiento y el vocabulario de la iglesia en cuanto a lo que tenía que ver con uno de los puntos esenciales del kerigma, el regreso de Cristo como juez y Salvador de la humanidad».[5] El hijo de hombre en las nubes es mencionado por Jesús en su discurso escatológico. Dijo: «Entonces verán *al Hijo del hombre, que vendrá en las nubes* con gran poder y gloria» (Mar. 13: 26). Ante el sanedrín incluyó, con la alusión a Daniel, una referencia al Salmo 110: 1: «Veréis al *Hijo del hombre* sentado a la diestra del poder de Dios y *viniendo en las nubes del cielo*» (Mar. 14: 62). En las palabras de los ángeles a los apóstoles, en el momento de la ascensión de Jesús, cuando *una nube* lo recibió ocultándolo de su vista, hay una referencia implícita a Daniel 7: «Este mismo Jesús, que ha sido tomado de vosotros al cielo, *así vendrá*» (Hech. 1: 11). El apóstol Pablo extrajo la conclusión obvia de todo ello: En el momento del regreso de Jesús, los redimidos serán arrebatados «*en las nubes para recibir al Señor* en el aire» (1 Tes. 4: 17).

Es posible que cuando Pablo afirma que los santos juzgarán al mundo (1 Cor. 6: 2) esté pensando en Daniel 7: 22, donde la Septuaginta dice que «el juicio fue dado a los santos» y que poseen el reino (véase también Apoc. 20: 4). Daniel 7: 18 también declara que los santos del Altísimo recibirán el reino. Esta alusión al reino de los santos encuentra su reflejo en 2 Timoteo 2: 12. Por último, Jesús afirma que él otorga el reino a los santos para que puedan reinar con él (Luc. 22: 29, 30; *cf.* Apoc. 5: 9-10). Los pensamientos de Daniel 7: 18, 22 se combinan en una sola afirmación de Jesús en Mateo 19: 28: «En la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente en el trono de su gloria, vosotros que me habéis seguido, también os sentaréis sobre doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel». *Observemos que estas predicciones no se refieren a un acontecimiento del pasado, sino que están orientadas hacia el futuro.*

Reparemos en que *estas referencias a Daniel en la interpretación adventista tienen un carácter escatológico futuro. Ocurre lo mismo*

5. *Ibid.*, 67.

en el uso que el NT hace de ellas. Y no son las únicas. Podrían añadirse otras. Por ejemplo, Daniel 12: 2/Mateo 25: 46; Daniel 12: 3/ Mateo 13: 43.

Concluyamos esta parte de nuestro estudio examinando la referencia explícita que Jesús hace de «la abominación desoladora» (Mat. 24: 15). Los judíos estaban familiarizados con el libro de Daniel. Según parece, veían en el sacrilegio perpetrado por Antíoco Epífanes el cumplimiento de una de sus profecías (1 Mac. 1: 54; 6: 7). ¿Cómo podía ser de otro modo para un pueblo afligido que intentaba comprender los acontecimientos contemporáneos a la luz de la profecía? Cuanto aguardaban era «la consumación y [que] lo que está determinado se derrame sobre el desolador» (Dan. 9: 27) y la aparición del Mesías. A sus ojos, el advenimiento del Mesías y el fin del mundo eran un único acontecimiento (Mat. 24: 3).

En la referencia que Jesús hace a «la abominación desoladora *de la que habló el profeta Daniel*» resulta llamativo que *corrija la interpretación* que los judíos daban a la misma. Para él, ¡«la abominación desoladora» *no había llegado aún*! Sin duda, Judea, o, más precisamente (según Lucas), Jerusalén, habían de ver el comienzo de esos acontecimientos que, con todo, se extenderán universalmente, porque los justos tienen que ser reunidos de los cuatro vientos, las partes más remotas de la tierra, hasta la eternidad del cielo (Mar. 13: 27).

Podemos concluir esta sección observando que, en lo que respecta a las profecías de Daniel que hemos estudiado tal como las interpreta el NT, no se percibe que los autores del mismo vieran en ellas una aplicación en el pasado o el presente. Cada vez que el material es interpretado de forma escatológica forma parte de las profecías de Daniel que tienen que ver con el tiempo del fin. Por lo tanto, tenemos razones sobradas para creer que el libro de Daniel es visto por los autores del NT como un libro cuyo cumplimiento se espera en el futuro posterior a su tiempo, es decir, en el fin del mundo.

¿Quiere esto decir que los autores del NT adopten un método futurista de interpretación? No, porque, como hemos visto, citan porciones de las profecías de Daniel 2 y 7 que abordan explícitamente el tiempo del fin. Las referencias al texto de Daniel 9 nos mostrarán que la iglesia primitiva leía las profecías de Daniel en un marco cronológico y continuo. Para Jesús y los autores del NT, el libro de Daniel (especialmente los capítulos 2 y 7) no debe interpretarse en sentido

preterista. En estas grandes escenas esquemáticas abordamos mucho más que el porvenir.

Jesús, el Ungido de Daniel 9

La profecía de las setenta semanas (Dan. 9) ha sido objeto de estudio considerable. Cabe preguntarse si la iglesia primitiva veía la profecía de las setenta semanas como nosotros. Es decir, ¿veía en Jesús el cumplimiento de esta profecía? ¿Consideraban que tuviera un carácter cronológico? Tenemos razones para responder estas preguntas afirmativamente.

De manera unánime, los historiadores afirman que en el siglo I de nuestra era la expectativa mesiánica en Israel estaba en franca ebullición. Tenemos alguna evidencia de ello en el NT. Por ejemplo, el apóstol Pablo justifica su apelación al César ante el principal de los judíos de Roma en «la esperanza de Israel» (Hech. 28: 20). Esta esperanza solo podía ser la del Mesías (1 Tim. 1: 1). Lucas señala que, cuando apareció Juan el Bautista, el pueblo se preguntaba en su corazón «si acaso Juan sería el Cristo» (Luc. 3: 15). Para Pablo, el asunto está claro al afirmar: «Cristo, cuando aún éramos débiles, a su tiempo murió por los impíos» (Rom. 5: 6).

El propio Jesús parece ser consciente del elemento temporal de esta profecía que predice la aparición y la muerte del Mesías (Dan. 9: 25-26; *cf.* Mar. 1: 15). El Evangelio de Juan, que presta gran atención a la cuestión de la cronología, subraya este énfasis cuando consigna la observación reiterada de Jesús de que su hora aún no había llegado (Juan 7: 6, 8; 2: 4; 7: 30). En el aposento alto, inmediatamente antes de que fuera arrestado, Jesús oró: «Padre, la hora ha llegado» (Juan 17: 1).

Es preciso que entendamos en este contexto las palabras del apóstol Pablo: «Cuando vino el cumplimiento del tiempo, Dios envió a su Hijo» (Gál. 4: 4). Y cuando afirma de manera categórica que Jesús fue «nacido de mujer y nacido bajo la ley» es porque piensa en la venida de Jesús como algo situado en la historia.

Por lo tanto, resulta viable aceptar que la iglesia primitiva reconociera que Jesús era el *Cristo*, es decir, el Ungido, porque viera en su aparición y su ejecución, fijadas en el tiempo, un cumplimiento de Daniel 9. Una importante afirmación de Jesús indica muy bien que se consideraba el Ungido predicho por la profecía: «Esto es mi sangre

del *nuevo pacto*, que es derramada *por muchos*» (LBA). Philip Mauro hace la observación de que las palabras de Cristo no podrían estar en acuerdo más perfecto con las de la profecía: «Por otra semana más confirmará el pacto con muchos».[6]

De modo que el NT confirma que la profecía de las setenta semanas relativa al Ungido encuentra su cumplimiento en la persona de Jesús. Su venida y su muerte dependían de un programa conocido y anunciado por la profecía hacía mucho tiempo.

Podemos añadir que la relación entre los libros de Daniel y el Apocalipsis se hace también evidente en esta área de la profecía mesiánica. La Iglesia Adventista del Séptimo Día tiene buenas razones para estar interesada en ambos libros proféticos. Como profecías apocalípticas, presentan la historia en su desarrollo asociándola con el centro de interés medular del cielo: la Persona y la obra de Jesucristo.

Alusiones del Apocalipsis a Daniel

¿Qué lugar ocupa el libro de Daniel en el Apocalipsis? Si estos dos libros mantienen una relación estrecha, deberíamos encontrar algunos aspectos del libro de Daniel vinculados con el Apocalipsis. H. B. Swete analizó el vocabulario del Apocalipsis. Aunque su obra es bastante antigua (la fecha de la segunda edición, que he consultado, se remonta a 1907),[7] resultará útil para nuestros fines.

Aunque en el Apocalipsis ciertos libros de la Biblia se usan más que otros, hay una total ausencia de citas formales. Más de la mitad de las referencias provienen de los Salmos, las profecías de Isaías y Ezequiel y del libro de Daniel. Sin embargo, según Swete, en proporción con su tamaño, el libro de Daniel es, con mucho, el más usado.[8] Según P.-M. Bogaert, «implícita o explícita, la referencia a Daniel constituye una de las características más ciertas de la literatura de

6. Philip Mauro, *The Seventy Weeks and the Great Tribulation* [Las setenta semanas y la gran tribulación] (Boston, 1923), 81, citado por D. Ford, *Daniel* (Nashville, 1978), 201.
7. Henry B. Swete, *The Apocalypse of St. John: The Greek Text With Introduction, Notes and Indices* [El Apocalipsis de San Juan: Texto griego con introducción, notas e índices], 2ª ed. (Londres, 1907).
8. *Ibíd.*, clii.

origen apocalíptico».[9] Resultaría tedioso dar todas las referencias, porque hay más de treinta. Pero fijémonos en algunas.

En primer lugar, la iconografía de Daniel 2. Esta profecía de Daniel tiene que ver con «lo que ha de acontecer en lo por venir» (Dan. 2: 45). Juan usa este vocabulario en algunas secciones no descriptivas para especificar que sus visiones se refieren a «cosas que deben suceder pronto» (Apoc. 1: 1; 22: 6) o «las cosas que sucederán después de estas» (4: 1). Según Daniel 2: 28, el profeta declaró que el Dios que revelaba *secretos* había dado a conocer al rey *lo que iba a pasar* después. Ahora bien, según Juan, el propio Jesús le pide que escriba las cosas *que han de ser después de estas*, el *misterio* de las siete estrellas (Apoc. 1: 19-20).

Estas alusiones a Daniel 2 proporcionan algo más que iconografía lingüística. Están escritas en una serie de acontecimientos que se suceden uno tras otro. El uso del vocabulario de Daniel no es fruto del azar. Por ejemplo, la visión de Daniel (cap. 2) termina con el juicio de Dios, simbolizado por una piedra que destroza la imagen y esparce sus restos hasta tal punto que «se los llevó el viento, de manera que nunca más *fue hallado el lugar de ellos*» (Dan. 2: 35, VM). De forma similar, la visión dada a Juan en cuanto al mundo presente termina con la escena del juicio final de «un gran trono blanco y al que estaba sentado en él, de delante del cual huyeron la tierra y el cielo y *ningún lugar se halló ya para ellos*» (Apoc. 20: 11). *Hay una clara correspondencia entre el final de la visión de Daniel y el final del mundo presente según Juan.*

El capítulo de Daniel más citado en el Apocalipsis es el 7. Véanse las doce referencias citadas al pie.[10] Las alusiones a Daniel parecen en ocasiones hacer algo más que aportar fraseología. Antes bien, están escritas con la perspectiva de una interpretación lineal, en conformidad con lo que hemos hallado en otros lugares del NT. Por ejemplo, Jesús

9. P.-M. Bogaert, "Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean" [Los apocalipsis contemporáneos de Baruc, Esdras y Juan], en *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament* [El Apocalipsis joanino y la apocalíptica en el Nuevo Testamento], ed. Jan Lambrecht (Lovaina: Leuven University Press, 1980), 36.

10. Dan. 7: 3/Apoc. 11: 7; Dan. 7: 4-6/Apoc. 13: 2; Dan. 7: 7/Apoc. 12: 3; Dan. 7: 9/Apoc. 1: 14; Dan. 7: 10/Apoc. 20: 12; Dan. 7: 10/Apoc. 5: 11; Dan. 7: 13/Apoc. 1: 7; Dan. 7: 13/Apoc. 1: 13; Dan. 7: 18/Apoc. 22: 5; Dan. 7: 20/Apoc. 13: 5; Dan. 7: 21/Apoc. 13: 7; Dan. 7: 25/Apoc. 12: 14.

viene con las nubes (Apoc. 1: 7; Dan. 7: 13) y se presenta a Juan como uno semejante al Hijo del hombre (Apoc. 1: 13; Dan. 7: 13).

Como en Daniel, la acción del cuerno pequeño acaba en la guerra que libra contra los santos (Dan. 7: 21-22, 25), y en el Apocalipsis ocurre igual para la bestia marina, que profiere blasfemias y hace guerra contra los santos (Apoc. 13: 1-10). Sin duda, el Apocalipsis es una obra original y no una copia de Daniel. Sin embargo, los dos libros están marcados por similitudes que justifican su lectura como un todo, como hace la Iglesia Adventista del Séptimo Día.

Aparte de las muchas alusiones a Daniel que se encuentran en el Apocalipsis está el hecho de que ambos libros proféticos comparten las características comunes de los escritos apocalípticos.[11] La profecía apocalíptica presenta un panorama del gran conflicto entre el bien y el mal y despliega ante el creyente la seguridad del control que Dios tiene sobre la historia y la certidumbre de la vindicación de su pueblo en una gloriosa culminación escatológica. Así, el desarrollo de su tema común sirve para iluminar las respectivas profecías de cada uno de ellos.

¿Por qué estudiar Daniel y el Apocalipsis?

Ahora prestamos atención a tres características que justifican especialmente el estudio conjunto de Daniel y el Apocalipsis en nuestra época.

Cualidad escatológica. Elena G. de White, refiriéndose a Daniel y el Apocalipsis, escribe: «Cuando los libros de Daniel y Apocalipsis sean mejor entendidos, los creyentes tendrán una experiencia religiosa completamente distinta».[12] E insiste: «Necesitamos estudiar el cumplimiento del propósito de Dios en la historia de las naciones y en la revelación de las realidades futuras, a fin de poder estimar en su verdadero valor las cosas visibles e invisibles».[13]

De esos libros apocalípticos surgen importantes consecuencias éticas. H. H. Rowley reconoce esta verdad cuando escribe: «Las visiones de Daniel y del libro de Apocalipsis merecen nuestra atención no solo

11. Para una reseña de conjunto sobre los mismos, véase, en el cap. 1 de este tomo, Kenneth Strand, "Principios fundacionales de interpretación".
12. White, *Testimonios para los ministros*, 114.
13. Elena G. de White, *La educación* (Miami, Florida, 2009), 165.

por los detalles de su forma, sino por el gran principio espiritual que sustentan de principio a fin».[14] Es tal la convicción general en cuanto a esta característica ética que ciertos autores creen que es la única. P. Frunchon, por ejemplo, declara que la interpretación de la apocalíptica debería ser psicológica o sociológica, incluso estética.[15]

Es, de hecho, notable reparar en que tanto Daniel como el Apocalipsis comienzan con relatos eminentemente éticos (Dan. 1: 16-21; Apoc. 1: 9). A lo largo de las visiones se presenta una elección entre la fidelidad a la voluntad de Dios o el retroceso ante la terrible presión de los poderes malignos. Las visiones simbólicas no se proponen simplemente denunciar a los enemigos de Dios, sino llamar a los creyentes a la completa fidelidad a Aquel que reina y que viene a hacer justicia.

El contenido ético de la profecía apocalíptica le da un carácter eterno. Trae a la memoria que el contenido profético tiene que ver con el gran conflicto entre Satanás y Dios en el que la victoria de Dios está garantizada. Así, se dirige la atención hacia la victoria definitiva de Dios y su significación para el creyente.

El fiel lector de Daniel y el Apocalipsis no se pierde en especulaciones sobre el futuro, sino que encuentra en estos dos libros una clara comprensión del tiempo en el que vive y un motivo para la acción. Como el apóstol Pablo, que anunció la futura venida del Señor en las nubes del cielo y que luego presentó la ética del matrimonio, y habló de actitudes políticas, de relaciones sociales y cosas similares, también los autores apocalípticos se hacen eco de una dimensión ética que llama al ejercicio de la fe y la obediencia. Nada puede proporcionar un fundamento mejor para la ética que la expectativa de un Salvador próximo a venir y la seguridad que Daniel y el Apocalipsis proporcionan con el cumplimiento metódico y sucesivo de sus profecías.

Característica cronológica. La cronología es un elemento importante en los libros de Daniel y Apocalipsis. Esta es la segunda característica similar que consideraremos.

---

14. H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* [La relevancia de la apocalíptica] (Londres, 1944), 12.
15. P. Frunchon, "Sur l'interprétation des apocalypses" [Sobre la interpretación de los apocalipsis], en *Apocalypses et théologie de l'espérance* [Apocalipsis y teología de la esperanza] (París, 1977), 96.

Aunque J. Moltmann no da a la escatología el mismo significado que los adventistas, dice con razón: «El cristianismo es completa escatología, es esperanza, visión y orientación en marcha, y, por ende, también una separación y un cambio con respecto al presente [...]. La perspectiva escatológica no es un aspecto del cristianismo: es, desde todo punto de vista, el centro de la fe cristiana. Sin duda, hay un único problema real en la teología cristiana; se lo presenta por su propósito y, a través de él, se plantea a la humanidad y al pensamiento humano: es el problema del futuro».[16]

También U. Vanni reconoce que «el Apocalipsis sería, más allá de su atavío literario, un libro de profecía».[17] Y P. Prigent, que no apoya la lectura del Apocalipsis al estilo adventista del séptimo día, tiene que admitir que «no es cuestión de reducir el mensaje del Apocalipsis a la afirmación de un presente eterno». Dice que «el libro está lleno de afirmaciones relativas al tiempo y hasta a la cronología. Es preciso que les hagamos justicia».

Esas ideas están organizadas tanto en Daniel como en Apocalipsis en forma de una composición recurrente. J. Lambrecht, quien analizó la estructura del Apocalipsis, declara que la repetición y la progresión constituyen las características esenciales de la redacción del libro.[18]

Ahora bien, si estas características relacionan a Daniel y el Apocalipsis entre sí, los relacionan también en el método del discurso ritual. Según Levi-Strauss, este discurso es el opuesto al mito e intenta «rehacer una continuidad partiendo de una discontinuidad».[19] Aplicado a la historia, podría mostrar que forma una entidad y tiende hacia una meta. Cada sección es una reanudación secuencial de la misma historia global para añadir detalles y avanzar en la explicación.

Hemos citado varias referencias, pero muestran bien que investigadores de todas las tendencias de opinión admiten, a veces a pesar

16. J. Moltmann, *Théologie de l'espérance* [Teología de la esperanza] (París, 1970), 12.
17. U. Vanni, "L'Apocalypse johannique. Etat de la question" [El Apocalipsis joanino. Estado de la cuestión], en *L'Apocalypse johannique...*, 27.
18. J. Lambrecht, "A Structuration of Revelation 4, 1-22, 5" [Una estructuración de Apocalipsis 4: 1 – 22: 5], en *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament* (Gembloux/Lovaina, 1980), 103.
19. Citado y usado nuevamente por J. C. Picard, "Les trois instances narratique, symbolique et idéologique" [Las tres instancias: narrativa, simbólica e ideológica], en *Foi et vie* 75 (1976), 12-25 (= Cahiers bibliques 15).

de sí mismos, que la profecía apocalíptica demanda que se oriente hacia el futuro de una manera muy diferente de la de los profetas clásicos. «Al clamor de los profetas, "¿Hasta cuándo, Señor, hasta cuándo?", los autores apocalípticos dan el año, el día y la hora»,[20] por así decirlo. «En otras palabras, la profecía ya no es entendida como una *promesa* que abre el futuro, sino como una *predicción* de acontecimientos que tienen que ser cumplidos. A la vez, la interpretación apocalíptica se entiende a sí misma y se cumple por ella misma como *cómputo y vaticinio*».[21]

Dado que Daniel y el Apocalipsis abarcan los mismos lapsos de la historia, merecen, ciertamente, ser estudiados juntos. En ocasiones, sus datos cronológicos se solapan, expresados a veces en los mismos términos (Apoc. 12: 14; Dan. 7: 25).

Notemos, finalmente, un último elemento común.

La naturaleza cristocéntrica de la apocalíptica. No podemos dejar de vincular Daniel y el Apocalipsis cuando descubrimos en cada uno la figura del hijo de hombre que viene en las nubes de los cielos. «La visión cristiana de la historia que nos llega desde Patmos es, ante todo, una visión de Cristo y de su indivisible pero cierto e irresistible papel en la historia».[22] La primera palabra profética del Apocalipsis tiene que ver con la venida del Hijo del hombre en las nubes (1: 7). Todo el libro se halla centrado en esa venida. Es dada como punto de referencia a casi cada iglesia (2: 5, 16, 25; 3: 3, 11, 20). Es dada como punto terminal: «Ciertamente vengo en breve» (22: 20).

Conclusión

Hay muchas relaciones entre Daniel y el Apocalipsis que resultan evidentes. Por ejemplo, la adoración de la imagen de oro de Daniel 3 y de la imagen de la bestia en Apocalipsis 13; la visión de Cristo en Daniel 10 y Apocalipsis 1; la caída de Babilonia en Daniel 5 y Apocalipsis 14 y 18; el Dios que acude a librar a los suyos en Daniel 3

20. D. S. Russel, usado nuevamente por P. Frunchon, "Sur l'interprétation des apocalypses", en *Apocalypses et théologie de l'espérance*, 435.
21. *Ibíd.*; *cf.* James Barr: «El esquema cronológico resulta de importancia fundamental para la interpretación del texto bíblico», *Biblical Words for Time* [Palabras bíblicas para decir "tiempo"], SBT, tomo 33 (Londres, 1962), 98.
22. H. M. Feret, *L'Apocalipse de Saint Jean. Vision chrétienne de l'histoire* [El Apocalipsis de San Juan. Visión cristiana de la historia] (París, 1943), 98.

y 6 y en Apocalipsis 14; las bestias de Daniel 7 y Apocalipsis 13 y 17; los tiempos de Daniel 7 y Apocalipsis 11, 12, etcétera. Ambos libros proféticos coinciden en sus datos cronológicos y en sus inquietudes éticas.

El propio Jesús llamó la atención de sus contemporáneos a la piedra de Daniel 2 y al hijo de hombre de Daniel 7. Los evangelistas apuntaron al Ungido de Daniel 9. El lugar central de Cristo en la apocalíptica bíblica y el énfasis puesto en su venida justifican para todo cristiano el estudio conjunto de Daniel y del Apocalipsis.

Capítulo VII

El uso de Daniel y el Apocalipsis en los escritos de Elena G. de White

George E. Rice

Sinopsis editorial. Algunos adventistas del séptimo día estudiosos de la Biblia que proponen cumplimientos duales para profecías específicas de Daniel y el Apocalipsis argumentan que encuentran respaldo para ese planteamiento en los escritos de Elena G. de White. Algunos querrían abandonar por completo el método historicista, decantándose a favor de una forma de interpretación futurista. Sin embargo, no existe evidencia de que Elena G. de White pensara que la iglesia llegaría a seguir otro método de interpretación de esas profecías distinto del historicista.

En sus propios escritos, las profecías de Daniel y Apocalipsis se desarrollan en época histórica desde los días de Daniel y Juan hasta el establecimiento del eterno reino de Dios. Por ejemplo, en una importante declaración, reconoce un cumplimiento secuencial de las profecías del Apocalipsis en el transcurso de la era cristiana:

> En el Apocalipsis están reveladas las cosas profundas de Dios. [...] Sus verdades se dirigen tanto a los que viven en los últimos días de la historia de esta tierra como a los que vivían en los días de Juan. *Algunas de las escenas descritas en esa profecía pertenecen al pasado, otras se están cumpliendo ahora; algunas tienen que ver con el fin del gran conflicto entre los poderes de las tinieblas y el Príncipe del cielo, y otras revelan los triunfos y alegrías de los redimidos en la tierra nueva.* (*Los hechos de los apóstoles* [Miami, Florida, 2008], 435; la cursiva es nuestra).

En este capítulo el autor demuestra la perspectiva historicista de los pioneros y Elena G. de White. Examina varias declaraciones tomadas de los escritos de esta autora respecto de los cuales se alega que enseñan un principio de cumplimiento doble que puede ser aplicado a las profecías de Daniel y el Apocalipsis. El estudio se centra concretamente en la significación del dicho que solía reiterar de que «la historia

se repetirá» y en sus observaciones en cuanto a la profecía de Cristo relativa a la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo.

Esquema del capítulo

I. Introducción
II. Principios de interpretación profética de los pioneros
III. La perspectiva historicista
IV. Afirmaciones sobre Jerusalén
V. Usos no expositivos del lenguaje profético
VI. Una expositora
VII. Conclusiones

Introducción

Desde la formación de la Iglesia Adventista del Séptimo Día ha habido una tendencia por parte de algunos a apartarse del método historicista de la Reforma del siglo XVI para la interpretación de las profecías de la Biblia. Aunque los adventistas hemos acudido a la historia para encontrar el cumplimiento de la profecía y entender la dirección de la mano de Dios en los asuntos de las naciones, algunos creen que este método de interpretación constituye una hermenéutica defectuosa.

Señalando el Gran Chasco de 1844 como ejemplo principal, algunos críticos del método historicista insisten en que los adventistas de hoy han cerrado la puerta al avance de la verdad perpetuando la hermenéutica errónea de los pioneros. La verdad no puede verse con el empleo de este método, dicen, porque Satanás ha falsificado y manipulado la historia secular ¡con el propósito expreso de engañar a quienes se sientan tentados a interpretar la profecía con el método historicista! Los estudiosos de Daniel y el Apocalipsis tienen que entender, más bien, que las profecías de ambos libros tienen su cumplimiento en una única generación: la última generación, en el tiempo del fin. Así, hay quienes prefieren echar mano del futuro para el cumplimiento de la mayor parte de Daniel y el Apocalipsis.

El propósito de este estudio es examinar la interpretación de Elena G. de White sobre la manera en que deben estudiarse las profecías de Daniel y Apocalipsis y la forma en que la autora en cuestión usaba estos libros en sus propios escritos.

Principios de interpretación profética de los pioneros

Elena G. de White es muy clara cuando afirma que los pioneros adventistas que estudiaron los mensajes de Daniel y el Apocalipsis fueron conducidos por Dios en el uso del método historicista para interpretar la profecía apocalíptica. Dice lo siguiente en cuanto a la experiencia de William Miller:

> Eslabón tras eslabón de la cadena de la verdad descubierta vino a recompensar sus esfuerzos, a medida que paso a paso seguía las grandes líneas de la profecía. Ángeles del cielo dirigían sus pensamientos y descubrían las Escrituras a su inteligencia.
>
> Tomando por criterio el modo en que las profecías se habían cumplido en lo pasado, para considerar el modo en que se cumplirían las que quedaban aún por cumplirse, se convenció de que el concepto popular del reino espiritual de Cristo —un milenio temporal antes del fin del mundo— no estaba fundado en la Palabra de Dios.[1]

Poner reparos al método historicista no es ninguna novedad entre los adventistas. Consciente de que en sus días había personas deseosas de reinterpretar esos dos libros, Elena G. de White señaló que no comprendían que Dios dirigía a los hombres que realizaban una labor especial de exponer la verdad en su debido momento.[2] «El Señor no pone sobre aquellos que no han tenido experiencia en su obra la responsabilidad de realizar una nueva exposición de las profecías que él, mediante el Espíritu Santo, ha revelado a sus siervos escogidos para que las expliquen».[3]

En cuanto a la interpretación historicista de los pioneros sobre las profecías de Daniel y el Apocalipsis, Elena G. de White dice: «Repito que [Dios] no está guiando a nadie con su Espíritu Santo para que forje una teoría que desbaratará la fe en los mensajes solemnes que él ha dado a su pueblo para que los proclame al mundo».[4] En 1907 escribió lo siguiente a A. G. Daniells: «Hemos investigado las Escrituras; hemos edificado sólidamente; y no hemos tenido que echar abajo nuestros cimientos ni que poner nuevas vigas».[5]

---

1. Elena G. de White, *El conflicto de los siglos* (Miami, Florida, 2007), 321.
2. Elena G. de White, *Mensajes selectos*, tomo 2 (Mountain View, California, 1967), 126.
3. *Ibíd.*, 128.
4. *Ibíd.*, 131.
5. Elena G. de White, *Manuscript Releases* [Manuscritos publicados] 1 (Washington, DC: Ellen G. White Estate, 1981): 54.

En provecho de las generaciones posteriores, para que no la olviden, sería preciso que se repitiera la experiencia de quienes estudiaron las profecías con ahínco y participaron en la proclamación de los mensajes del primer y del segundo ángel.

> El Señor ha declarado que la historia del pasado se repetirá cuando entremos en la obra final. Hay que proclamar ante el mundo todas las verdades que él ha dado para estos últimos días. Hay que fortalecer cada pilar que él ha establecido. Ahora no podemos alejarnos del fundamento que Dios ha colocado. No podemos entrar en ninguna nueva organización, porque esto significaría apostatar de la verdad.[6]

La perspectiva historicista

Aunque Elena G. de White no utiliza el término 'historicista', está claro que entendía que la única forma acertada de interpretar Daniel y el Apocalipsis era buscar el despliegue de sus profecías dentro de los acontecimientos históricos que han ocurrido en el transcurso de los siglos. Lejos de ser una herramienta en manos de Satanás para descarriar y confundir al pueblo de Dios, la historia humana, tanto la secular como la religiosa, es la base para interpretar las profecías. «En la historia de las naciones el que estudia la Palabra de Dios pueden contemplar el cumplimiento literal de la profecía divina».[7]

Refiriéndose al rollo de Apocalipsis 5, Elena G. de White dice lo siguiente: «En su mano extendida estaba el libro, el rollo de la historia de las providencias de Dios, la historia profética de las naciones y de la iglesia [...] y la historia de todos los poderes gobernantes en las naciones».[8] Eslabón tras eslabón, la historia de la raza humana, tal como es esbozada por Dios en su Palabra, forma una cadena profética. Dentro de esa cadena podemos saber «dónde estamos hoy en el transcurso de los siglos».[9] Al contemplar la profecía cumplida en el transcurso de la historia humana, el pueblo de Dios afronta el futuro con confianza, sabiendo lo que ha de venir.

Elena G. de White habla en términos de la cadena profética que recorre la historia. Eslabón tras eslabón, Dios revela la historia «des-

6. White, *Mensajes selectos*, tomo 2, 449.
7. Elena G. de White, *Profetas y reyes* (Miami, Florida, 2007), 332.
8. Elena G. de White, *Manuscript Releases* 9: 7; también *Manuscript Releases* 12: 296.
9. Elena G. de White, *La educación* (Miami, Florida, 2009) 161.

de la eternidad pasada hasta la eternidad futura».[10] Habla de manera similar en cuanto a las profecías de Daniel y el Apocalipsis cuando exhorta a los ministros y a la gente por igual para que sigan el rastro de la profecía con el fin de que «pudieran tener una comprensión inteligente de los peligros y conflictos que los esperaban».[11]

En cuanto a la naturaleza de la profecía apocalíptica en general, afirma: «Las profecías presentan una sucesión de acontecimientos que llevan al comienzo del juicio. Esto es particularmente cierto del libro de Daniel».[12] Y en cuanto a las profecías de Juan escribe:

> El libro del Apocalipsis revela al mundo lo que ha sido, lo que es y lo que ha de venir; es para nuestra instrucción, para quienes han alcanzado los fines de los siglos. [...] En este libro se describen escenas que ahora están en el pasado, y algunas de interés eterno que están sucediendo alrededor de nosotros; otras de sus profecías no se cumplirán plenamente sino en el fin del tiempo, cuando tenga lugar el último gran conflicto entre los poderes de las tinieblas y el Príncipe del cielo.[13]

No todo es futuro

Precisamente dentro de este contexto del concepto de la cadena profética debe ser entendida la afirmación de Elena G. de White en cuanto al undécimo capítulo de Daniel. «La profecía contenida en el undécimo capítulo del libro de Daniel está casi completamente cumplida».[14] La profecía, ciertamente, es una cadena y presenta, eslabón tras eslabón, los acontecimientos que, en el curso de la historia, tienen que ver con la experiencia del pueblo de Dios hasta el tiempo del fin. Elena G. de White hace hincapié en que ahora hemos llegado a los eslabones finales de la cadena.

---

10. *Ibíd.*; *Profetas y reyes*, 357.
11. Elena G. de White, *Los hechos de los apóstoles* (Miami, Florida, 2008), 434; véanse también *Bible Echo*, 3 de junio de 1889; *Review and Herald*, 29 de marzo de 1870; *Mensajes selectos*, tomo 1 (Mountain View, California, 1966), 63.
12. White, *El conflicto de los siglos*, 356.
13. Comentarios de Elena G. de White, *Comentario bíblico adventista* 7 [Boise, Buenos Aires, Madrid, Miami, Oshawa, 1990]: 965; *cf.* ídem, *Los hechos de los apóstoles*, 435-36.
14. Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia*, tomo 9 (Miami, Florida, 1998), 13; ídem, *Manuscript Releases* 13: 394.

Que entendía que la profecía encontraba cumplimiento dentro del curso de la historia de las naciones se ve en la siguiente frase de la carta 103 de 1904: «Se repetirá gran parte de la historia que ha tenido lugar en cumplimiento de esta profecía». La historia versa sobre acontecimientos en la vida de la humanidad y en el surgimiento y la caída de las naciones. Dado que la profecía predice el surgimiento y la caída de naciones, así como los acontecimientos que pasarán, resulta enteramente lógico que busquemos en la historia una interpretación de la profecía.

Cada eslabón de la cadena profética es una preparación para comprender la siguiente serie de acontecimientos que han de convertirse, a su vez, en historia. «Cada período del cumplimiento de la historia profética es una preparación para la luz acrecentada que sucederá a cada período. Cuando la profecía llegue a su final, ha de haber un todo perfecto».[15]

Tener presente que la historia es el desarrollo de una cadena profética nos salvaguardará del error de situar el cumplimiento de toda la profecía apocalíptica en una sola generación: la última generación del tiempo del fin. Declaraciones como la siguiente se entenderán dentro del contexto de esa cadena: «La luz que Daniel recibió de Dios fue dada especialmente para estos postreros días. Las visiones que él tuvo junto a las riberas del Ulai y del Hidekel, los grandes ríos de Sinar, están hoy en proceso de cumplimiento y todos los acontecimientos predichos pronto ocurrirán».[16] Difícilmente puede querer decir esta declaración que ninguna de las profecías de Daniel se cumplirá antes de los acontecimientos culminantes de la historia. El propio Daniel nos dice que ciertos símbolos de su libro se refieren a Babilonia, Persia y Grecia. Precisamente en esas profecías, retomadas por Juan en el Apocalipsis, que alcanzan su cumplimiento en la predicación de los mensajes de los ángeles primero, segundo y tercero, se levanta Daniel en su heredad.

«Daniel recibirá su heredad al fin de los días. Juan ve el librito al cual le han quitado los sellos. De esto se deduce que las profecías de Daniel tienen su aplicación en la proclamación al mundo de los mensajes del primero, del segundo y del tercer ángel».[17]

---

15. White, *Manuscript Releases* 13: 15.
16. White, *Testimonios para los ministros*, 113.
17. Comentarios de Elena G. de White, *Comentario bíblico adventista* 7: 982.

Elena G. de White advierte contra la aplicación indebida de la profecía. Dice que tales experiencias comienzan apartándose «de la luz que Dios ya ha dado».[18] Parte del peligro contra el que advierte es el deseo por parte de algunos de encontrar un cumplimiento futuro para profecías que ya han encontrado cumplimiento. «Hay quienes investigan las Escrituras en busca de pruebas que digan que esos mensajes [los de los tres ángeles] se encuentran en el futuro. Captan la verdad de los mensajes pero fallan en darles el lugar que les corresponde en la historia profética».[19]

La sierva del Señor advierte:

> Los grandes hitos de la verdad, que nos muestran nuestro rumbo en la historia profética, deben ser cuidadosamente protegidos para que no sean demolidos y reemplazados con teorías que producirían confusión antes que luz verdadera. [...]
>
> Algunos tomarán la verdad que se aplica a su tiempo y la colocarán en el futuro. Acontecimientos de la secuencia profética que se han cumplido en el pasado son colocados en el futuro, y así es como, a causa de estas teorías, se debilita la fe de algunas personas.
>
> Según las instrucciones que al Señor le ha complacido darme, Ud. está en peligro de llevar a cabo la misma obra al presentar a otros verdades que ya tuvieron su lugar y realizaron su obra específica para ese tiempo en la historia de la fe del pueblo de Dios. Ud. acepta como verdaderos estos hechos de la historia bíblica, pero los aplica al futuro. Todavía mantienen su fuerza en su lugar debido en la cadena de los acontecimientos que nos han convertido en el pueblo que hoy somos, y como tales deben presentarse a los que moran en las tinieblas del error.[20]

La historia, no la profecía, ha de repetirse

Elena G. de White afirma reiteradamente que cuando el conflicto entre Cristo y Satanás se acerque a su culminación, se repetirán escenas de páginas anteriores de la historia. Por eso dice: «Estudiad el Apocalipsis en relación con Daniel, porque la historia se repetirá».[21] No dice que las profecías de esos dos libros se vayan a repetir, sino que volverán a verse *acontecimientos* similares a los que les dieron cumplimiento en el pasado.

---

18. White, *Mensajes selectos*, tomo 2, 127.
19. Elena G. de White, *El evangelismo* (Buenos Aires, 1975), 445.
20. White, *Mensajes selectos*, tomo 2, 116-17.
21. White, *Testimonios para los ministros*, 116.

Esos acontecimientos se verán en un contexto diferente, dentro de un marco temporal diferente y con actores diferentes. Por ello, no son los mismos acontecimientos que cumplieron las profecías, sino acontecimientos similares. Lo que estará en juego, sin embargo, será lo mismo que lo que llevó a los acontecimientos históricos que, en su momento, cumplieron ciertas profecías en el conflicto entre el bien y el mal.

> El Señor ha presentado delante de mí asuntos que son de urgente importancia para el tiempo presente, y que alcanzan al futuro. Como un mandato me han sido repetidas las palabras: «Escribe en un libro [*El conflicto de los siglos*] las cosas que has visto y has oído, y permite que este vaya a toda la gente; porque el tiempo está cercano cuando la historia pasada se repetirá».[22]

En la actualidad pueden existir circunstancias similares a aquellas que cumplieron la profecía en el pasado. Sin embargo, las circunstancias actuales no son un cumplimiento de la profecía, porque la profecía fue cumplida históricamente por el conjunto original de circunstancias. Pero la generación presente puede adquirir información con el estudio de la profecía y los anales históricos de los acontecimientos que la cumplieron, y así estar preparada para desempeñar un papel inteligente en las circunstancias presentes similares. Así, la profecía previamente cumplida puede ser "aplicada" a la situación presente. Isaías 58: 12-14 puede citarse como ejemplo.

> El profeta indica como sigue la ordenanza que ha sido olvidada: «Los cimientos de generación y generación levantarás: y serás llamado reparador de portillos, restaurador de calzadas para habitar. [...]» [...] Esta profecía se aplica también a nuestro tiempo. La brecha fue hecha en la ley de Dios cuando el sábado fue cambiado por el poder romano. Pero ha llegado el tiempo en que esa institución divina debe ser restaurada. La brecha debe ser reparada, y levantados los cimientos de muchas generaciones.[23]

Aquí vemos que el asunto es el mismo: el conflicto entre el bien y el mal. Las circunstancias son similares. Había en los días de Isaías gente que profesaba gran rectitud pero que estaba «pisoteando los preceptos divinos». Pero tenemos contextos diferentes: la nación judía y la iglesia cristiana; un marco temporal diferente: el siglo VII a.C. y el siglo XXI d.C.; actores diferentes: el pueblo judío/Isaías

22. White, *Mensajes selectos*, tomo 3 (Mountain View, California, 1984) 128.
23. White, *El conflicto de los siglos*, 446-47.

y la iglesia cristiana/el pueblo remanente de Dios. Un estudio de la profecía de Isaías y de su cumplimiento puede ser aplicado a la experiencia del pueblo remanente de Dios para contribuir a que vea su papel como reparador de una brecha similar hecha en la ley de Dios en la era cristiana.

Volviendo a la declaración de Elena G. de White sobre Daniel 11, vemos cómo puede ser aplicado el principio. «La profecía contenida en el undécimo [capítulo] de Daniel casi ha alcanzado su cumplimiento total. Se repetirá gran parte de la historia que ha tenido lugar en cumplimiento de esta profecía».[24] Los acontecimientos de la historia ya han cumplido ciertas predicciones de ese capítulo. Sin embargo, volverán a darse circunstancias similares al final del gran conflicto, y en esta lucha cósmica parecerá que la historia se repite. Elena G. de White no sugiere que las profecías de Daniel 11 que ya se han cumplido vayan a recibir un segundo cumplimiento.

Obsérvense los diversos contextos, proféticos y no proféticos, dentro de los que Elena G. de White dice que la historia se repetirá. Nótese también que no sugiere que una profecía específica vaya a repetirse.

Los grandes imperios de la profecía de Daniel. «La profecía ha anunciado el levantamiento y la caída de los grandes imperios del mundo: Babilonia, Medo-Persia, Grecia y Roma. *La historia se repitió* con cada una de ellas, lo mismo que con naciones menos poderosas. Cada una tuvo su período de prueba, fracasó, su gloria se marchitó, perdió su poder, y su lugar fue ocupado por otra».[25]

Las profecías referentes a esas naciones de la antigüedad encontraron cumplimiento. En la historia de otras naciones grandes y pequeñas se han visto circunstancias similares. Todas fueron sometidas a prueba, todas fracasaron, todas perdieron su gloria y su poderío, y todas fueron sustituidas por otra. Así, la historia de Babilonia, Medopersia, Grecia y Roma se ha repetido. Pero la *profecía* referente a esos reinos específicos se cumplió solo una vez.

Persecución del pueblo de Dios. «Estamos en el umbral de acontecimientos grandes y solemnes. Muchas de las profecías están a punto de cumplirse en rápida sucesión. Está a punto de ponerse en marcha

24. White, *Manuscript Releases* 13: 394.
25. White, *La educación*, 160; la cursiva es nuestra.

todo elemento de poder. *La historia pasada se repetirá*; cobrarán nueva vida antiguos conflictos y el peligro asaltará al pueblo de Dios por todas partes».[26]

De forma más específica, «las escenas de persecución puestas de manifiesto durante la vida de Cristo seguirán siendo puestas de manifiesto por parte de los promotores de religiones falsas hasta el fin del tiempo. Hay hombres que piensan que tienen derecho a hacerse cargo de la conciencia de la gente y que elaboran sus teorías de apostasía y transgresión. *La historia se repetirá*».[27]

Las profecías que predecían el sufrimiento del Mesías encontraron su cumplimiento. No se repetirán, pero las escenas del maltrato que Cristo sufrió serán repetidas en las experiencias de sus seguidores, y, así, la historia se repetirá.

Noé, Sodoma y Gomorra. «*La historia se repetirá.* Cristo declaró que antes de su segunda venida al mundo sería como en los días de Noé, cuando los hombres se hundieron hasta tal punto en el seguimiento de su propia imaginación pecaminosa que Dios los destruyó con un diluvio».[28]

> Y Judas dice: «También Sodoma y Gomorra y las ciudades vecinas, las cuales de la misma manera que aquellos, habiendo fornicado e ido en pos de vicios contra la naturaleza, fueron puestas por ejemplo, sufriendo el castigo del fuego eterno».
>
> Aquí se nos presenta un estado de cosas que se dio, y *la historia se repetirá*.[29]

Cuarto caballo (Apoc. 6: 7-8). En Apocalipsis 6 el cuarto caballo simboliza la intolerancia religiosa y la persecución que existieron en Europa bajo el poder papal. «Hoy se ve el mismo espíritu representado en Apocalipsis 6: 6-8. *La historia va a repetirse*. Lo que ha sido volverá a ser».[30] Una vez más, es evidente que la afirmación habla de la repetición de la historia, no de un segundo cumplimiento de la profecía. En cada caso, el contexto, el tiempo y los actores son diferentes.

---

26. Elena G. de White, *Review and Herald*, 31 de agosto de 1897; la cursiva es nuestra.
27. White, *Manuscript Releases* 13: 394; la cursiva es nuestra; ídem, *Los hechos de los apóstoles*, 65-66.
28. White, *Manuscript Releases* 12: 413; la cursiva es nuestra.
29. White, *Manuscript Releases* 19: 105; la cursiva es nuestra.
30. White, *Manuscript Releases* 9: 7; la cursiva es nuestra.

Nabucodonosor. «Es algo temible que un alma se ponga del lado de Satanás en esta cuestión; porque, en el instante en que lo haga, le sobreviene un cambio, como se dice del rey de Babilonia cuando cambió el aspecto de su rostro contra los tres hebreos fieles. *La historia pasada se repetirá.* Habrá hombres que rechacen la obra del Espíritu Santo y abran la puerta de la mente a atributos satánicos que los separan de Dios».[31]

Así, Elena G. de White no habla en términos de que una profecía dada reciba un segundo cumplimiento. Ello necesitaría el mismo contexto histórico, el mismo marco temporal y los mismos actores. Sin embargo, ella sí habla en términos de circunstancias similares, pero de un contexto, un marco temporal y unos actores diferentes. Dentro de esas circunstancias similares se repetirán los acontecimientos históricos originales que se cumplieron una vez, como el surgimiento y la caída de naciones, la persecución, etcétera.

Algunas afirmaciones mal entendidas. Antes de dejar este asunto, hay dos declaraciones que deberían destacarse. Ambas pueden entenderse mal con facilidad y llevar a la conclusión de que Elena G. de White defienda la idea de que el cumplimiento de una profecía apocalíptica pueda repetirse. Dice: «Dios ha repetido algunas profecías [...]».[32] El contexto no sugiere que algunas profecías tendrán un cumplimiento múltiple, sino que algunas profecías dadas en Daniel son de tal importancia que Dios estimó conveniente que Juan las reformulara en su libro. Tanto la profecía de Daniel como la del Apocalipsis tendrán un único cumplimiento.

También está la siguiente declaración, muy conocida:

> La gran obra de evangelización no terminará con menor manifestación del poder divino que la que señaló el principio de ella. Las profecías que se cumplieron en tiempo de la efusión de la lluvia temprana, al principio del ministerio evangélico, deben volverse a cumplir en tiempo de la lluvia tardía, al fin de dicho ministerio.[33]

Parecería, a primera vista, que estamos ante un caso en el que Elena G. de White habla de una única profecía que tiene un doble cumplimiento. Sin embargo, hemos de recordar que las profecías que cita ese pasaje, que predicen la lluvia temprana también predicen

31. White, *Manuscript Releases* 19: 122; la cursiva es nuestra.
32. White, *Manuscript Releases* 9: 8.
33. White, *El conflicto de los siglos*, 596.

un segundo acontecimiento: la lluvia tardía. En el contexto Elena G. de White cita Oseas 6: 3: «Vendrá a nosotros como la lluvia, como la lluvia tardía y temprana viene a la tierra», y Joel 2: 23: «Hará descender sobre vosotros lluvia temprana y tardía». De modo que las afirmaciones aisladas de Oseas y Joel aguardan dos acontecimientos diferenciados: la dotación a la iglesia del Espíritu en la lluvia temprana y la tardía.

Afirmaciones sobre Jerusalén

Se echa mano con mucha frecuencia de las afirmaciones realizadas por Elena G. de White en cuanto a las profecías de Mateo 24 como prueba de cumplimientos duales o múltiples de la profecía, o de cumplimientos futuros de la misma. Sin embargo, cuando abordamos la profecía apocalíptica de nuestro Señor, es necesario que tengamos presente lo siguiente:

1. El discurso trata de dos acontecimientos importantes, no uno solo.

> En su contestación a los discípulos, Jesús no consideró por separado la destrucción de Jerusalén y el gran día de su venida. Mezcló la descripción de estos dos acontecimientos. [...] Por misericordia hacia ellos, fusionó la descripción de las dos grandes crisis, dejando a los discípulos estudiar por sí mismos el significado.[34]

2. Mateo 24 es una cadena profética.

> En el capítulo 24 de S. Mateo, en contestación a la pregunta de sus discípulos respecto a la señal de su venida y del fin del mundo, Cristo había anunciado algunos de los acontecimientos más importantes de la historia del mundo y de la iglesia desde su primer advenimiento hasta su segundo; a saber, la destrucción de Jerusalén, la gran tribulación de la iglesia bajo las persecuciones paganas y papales, el obscurecimiento del sol y de la luna, y la caída de las estrellas. Después, habló de su venida en su reino, y refirió la parábola que describe las dos clases de siervos que esperarían su aparecimiento.[35]

3. La suerte de Jerusalén es un tipo profético del destino del mundo. «La ruina de Jerusalén sería *símbolo* de la ruina final que abrumará al mundo. Las profecías que se cumplieron en parte en la

34. White, *El Deseado de todas las gentes* (Miami, Florida, 2007), 598.
35. White, *El conflicto de los siglos*, 391; *cf.* idem, *La historia de la redención* (Buenos Aires, 1980), 336.

destrucción de Jerusalén, se aplican más directamente a los días finales».[36]

Así, la suerte de Jerusalén se convierte en un tipo de acontecimientos futuros.[37]

4. Como las de Daniel, algunas de las profecías de la cadena profética de Mateo son retomadas por Juan y repetidas en el Apocalipsis.

> Jesús había dicho: «Las estrellas caerán del cielo» (S. Mateo 24: 29). Y Juan, al recibir la visión de la escenas que anunciarían el día de Dios, declara en el Apocalipsis: «Las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra, como la higuera echa sus higos cuando es movida de gran viento» (Apocalipsis 6: 13). Esta profecía se cumplió de modo sorprendente y pasmoso con la gran lluvia meteórica del 13 de noviembre de 1833.[38]

Las categorías precedentes resumen las afirmaciones hechas por Elena G. de White con respecto al sermón apocalíptico de Jesús. El tiempo y el espacio no permiten un examen de cada afirmación, pero acaban de presentarse referencias representativas.

Sin embargo, hay una declaración que resulta conveniente examinar, dado que ha sido usada como prueba de cumplimiento múltiple.

> En la profecía referente a la destrucción de Jerusalén, Cristo dijo: «Y por haberse multiplicado la maldad, la caridad [el amor] de muchos se resfriará. Mas el que perseverare hasta el fin, este será salvo. Y será predicado este evangelio del reino en todo el mundo, por testimonio a todos los Gentiles; y entonces vendrá el fin». Esta profecía volverá a cumplirse. La abundante iniquidad de aquel día halla su contraparte en esta generación. Lo mismo ocurre con la predicción referente a la predicación del Evangelio.[39]

Debe observarse lo siguiente: (1) La declaración de Elena G. de White toma en consideración que esta es una profecía en dos partes que aborda acontecimientos acompañantes de la caída de Jerusalén y del fin del mundo. (2) La suerte de Jerusalén es un tipo profético de lo que aguarda al mundo, como puede verse en las palabras «En la profecía referente a la destrucción de Jerusalén [...]. La abundante iniquidad

36. Elena G. de White, *El discurso maestro de Jesucristo* (Mountain View, California, 1956), 102; la cursiva es nuestra.
37. *Cf.* White, *El conflicto de los siglos*, 24-26, 350; ídem, *Testimonios para los ministros*, 232.
38. White, *El conflicto de los siglos*, 332.
39. White, *El Deseado de todas las gentes*, 603.

de aquel día halla su contraparte en esta generación». (3) El tipo profético es aplicado a la pérdida del amor y a la predicación del evangelio.

Están siendo abordadas dos profecías separadas y diferenciadas. La primera no ha de tener un cumplimiento dual ni múltiple, porque sería preciso que el templo fuese reconstruido y que la ciudad cayese por segunda vez. El cumplimiento de la primera parte de esa profecía fue un acontecimiento que ocurrió una vez para siempre. Sin embargo, ese cumplimiento profético era ejemplo de los acontecimientos más generalizados que darán cumplimiento a la segunda parte de la profecía.[40]

Usos no expositivos del lenguaje profético

Elena G. de White hizo uso de pasajes de Daniel y el Apocalipsis en la misma tónica que usó otras porciones de las Escrituras. Siguen varios ejemplos.

Fines descriptivos

Esto puede verse con claridad en los párrafos de *El conflicto de los siglos* en que describe el segundo advenimiento.[41] En su descriptiva narración, entreteje libremente versículos y partes de versículos, produciendo un relato fluido del acontecimiento.

Cuando describe la «lucha desesperada» final entre los poderes del bien y del mal, afirma:

> El poder del Espíritu Santo debe estar sobre nosotros, y el Capitán de la hueste del Señor estará a la cabeza de los ángeles del cielo para dirigir la batalla. Aún ocurrirán sucesos solemnes. Una trompeta tras otra resonará, copa tras copa se derramará sobre los habitantes de la tierra.[42]

Obviamente, la referencia a las trompetas no es un intento de interpretar su significado, ni de ligarlas a las siete plagas postreras. Su propósito es, más bien, impresionar al lector con la magnitud y las consecuencias devastadoras de la lucha final.

---

40. El contexto sugiere que Elena G. de White habla de la repetición de la historia, más de que una repetición de la profecía específica relativa a Jerusalén. La iniquidad escatológica y la predicación mundial del evangelio son objeto de predicción en otras profecías del NT (*cf.* 2 Tim. 3: 15; Apoc. 14: 6).— *Nota del Editor.*
41. Págs. 619-633.
42. Comentarios de Elena G. de White, *Comentario bíblico adventista* 7: 993.

Cuando describe las pruebas y las victorias escatológicas del pueblo de Dios, entreteje Apocalipsis 14: 1.

> Mientras Satanás estaba insistiendo en sus acusaciones y tratando de destruir esta hueste, los ángeles santos, invisibles, iban de un lado a otro poniendo sobre ellos el sello del Dios viviente. Ellos han de estar sobre el monte de Sion con el Cordero, teniendo el nombre del Padre escrito en sus frentes. Cantan el nuevo himno delante del trono, ese himno que nadie puede aprender sino los ciento cuarenta y cuatro mil que fueron redimidos de la tierra.[43]

Elena G. de White no escribe un discurso sobre los 144,000, ni trata de identificarlos. Simplemente usa Apocalipsis 14: 1 con fines descriptivos y da cuerpo a la escena citando directamente el Apocalipsis: «Estos son los que siguen al Cordero adondequiera que va» (LBA), etcétera.

Fines ilustrativos

Este ejemplo es un tanto similar a los anteriores. Sin embargo, mientras que en el ejemplo anterior Elena G. de White usa pasajes para mejorar su descripción, aquí usa frases cortas de Daniel y el Apocalipsis para ilustrar lo que acaba de decir. Por ejemplo, recalca su afirmación de que hay pocas personas sobre la tierra que se mantengan fieles a Dios citando Apocalipsis 14: 12: «No todo el mundo ha tomado posiciones con el enemigo y contra Dios. No todos se han vuelto desleales. Queda un remanente que permanece fiel a Dios; porque Juan escribe: "Aquí está la paciencia de los santos, los que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús" (Apocalipsis 14: 12)».[44]

En otra ocasión, cuando describe las lluvias de gracia que descenderán en la lluvia tardía, usa Apocalipsis 18: 1 para ilustrar lo que acaba de presentar.

> No debemos esperar la lluvia tardía. Está descendiendo sobre todos los que reconozcan el rocío y las lluvias de gracia que caen sobre nosotros y los aprovechen. Cuando recojamos los fragmentos de luz, cuando apreciemos las firmes misericordias de Dios, quien anhela que confiemos en él, entonces se cumplirá cada promesa. [...] Toda la tierra será llenada con la gloria de Dios.[45]

---

43. Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia*, tomo 5 (Miami, Florida, 1998), 450.
44. Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia*, tomo 9 (Miami, Florida, 1998), 14.
45. Comentarios de Elena G. de White, *Comentario bíblico adventista* 7: 995.

Adopción de fraseología

Una y otra vez, Elena G. de White adopta la fraseología de Daniel y el Apocalipsis en la descripción que hace de una escena que el Señor le dio, o en su narración de un acontecimiento bíblico. Esto es similar al ejemplo recién citado en el que usa las Escrituras o la fraseología bíblica para describir una escena. Aquí, sin embargo, observamos que, a menudo, incorpora la fraseología bíblica en el uso que hace de las palabras. Citamos, por ejemplo, una visión del juicio investigador que le fue dada el 23 de octubre de 1879.[46]

En su relato incorpora la fraseología de Daniel y el Apocalipsis. Las oraciones usadas incluyen: «diez mil veces diez millares», «delante de él había varios libros», «se abrió otro libro», «sois pesados en la balanza y se os ha hallado faltos», «¿Por qué no lavasteis las vestiduras de vuestro carácter y no las emblanquecisteis en la sangre del Cordero?», «El que es injusto, sea injusto todavía», etcétera. En el libro *El conflicto de los siglos*, Elena G. de White da una descripción de cuando Adán y sus descendientes son introducidos en la santa ciudad. Podemos ver nuevamente que incorpora la fraseología de Daniel y el Apocalipsis en la suya propia.[47]

Expansión

En ocasiones, habiendo citado un pasaje, Elena G. de White lo amplía. Por ejemplo, cita Apocalipsis 5: 11: «Miré, y oí la voz de muchos ángeles alrededor del trono, de los seres vivientes y de los ancianos». Luego aporta más detalles de la cita describiendo cómo los ángeles se unen con Jesús en la obra de ministrar a quienes reciben el sello de Dios. Cuenta cómo los ángeles son un poder que restringe las fuerzas del mal, cómo circundan la tierra rehusando a Satanás su reivindicación sobre el pueblo de Dios y cómo son ministros de Jehová.[48]

A veces Elena G. de White da inicio a un capítulo citando un pasaje de las Escrituras; por ejemplo, comienza el capítulo 39 de la edición española de *El conflicto de los siglos* ("El mensaje final de Dios") citando Apocalipsis 18: 1, 2, 4. Así, el capítulo se convierte en

46. Elena G. de White, *Testimonios* 4 (Miami, Florida, 2007), 377-80.
47. White, *El conflicto de los siglos*, 630-31.
48. Comentarios de Elena G. de White, *Comentario bíblico adventista* 7: 978-79.

una expansión de ese pasaje. Inmediatamente después de la cita hay varias líneas de interpretación.

> Estos versículos señalan un tiempo en el porvenir cuando el anuncio de la caída de Babilonia, tal cual fue hecho por el segundo ángel de Apocalipsis 14: 8, se repetirá con la mención adicional de las corrupciones que han estado introduciéndose en las diversas organizaciones religiosas que constituyen a Babilonia, desde que ese mensaje fue proclamado por primera vez, durante el verano de 1844.[49]

Este tipo de interpretación es seguido inmediatamente por la descriptiva expansión del resto del capítulo: «Se describe aquí la terrible condición en que se encuentra el mundo religioso».

Uso didáctico

La enseñanza espiritual se ve reforzada mediante el uso de pasajes de Daniel y Apocalipsis. Por ejemplo, tras citar Daniel 12: 1, Elena G. de White aborda el sellamiento y el fin del tiempo de gracia a la vez que va introduciendo el consejo del Testigo fiel de Apocalipsis 3: 18.[50] En el curso de la interpretación de la parábola del hombre sin vestido para la boda, usa Apocalipsis 22: 12 para enseñar que el carácter de la obra de todo hombre será determinado antes de que Jesús regrese «para recompensar a cada uno según fuere su obra».[51]

Consejo pastoral

A menudo Elena G. de White muestra inquietud pastoral por el pueblo de Dios. En esos pasajes de admonición pastoral, usa con profusión las Escrituras, incluidos Daniel y el Apocalipsis. Daniel 8: 14 forma la base de un llamamiento pastoral para estar listos para el momento solemne del juicio.

> ¿Cuál es nuestra condición en este tremendo y solemne tiempo? [...] ¿No escudriñaremos las Escrituras para que podamos saber dónde estamos en la historia de este mundo? ¿No llegaremos a entender plenamente la obra que se está efectuando para nosotros en este tiempo y el puesto que nosotros, como pecadores, debiéramos ocupar mientras se lleva a cabo esta obra de expiación? Si tenemos alguna preocupación

49. White, *El conflicto de los siglos*, 589.
50. White, *Testimonios* 5: 197-200.
51. Elena G. de White, *Palabras de vida del gran Maestro* (Mountain View, California, 1971), 252.

> por la salvación de nuestra alma, debemos efectuar un cambio decidido. Debemos buscar a Dios con verdadera contrición; con profunda contrición de alma debemos confesar nuestros pecados para que puedan ser borrados.[52]

Abundan los ejemplos similares a este en los escritos de Elena G. de White.

Uso extendido

En el NT y en los escritos de Elena G. de White se ve con frecuencia un uso extendido de las Escrituras. Esto ocurre cuando un autor inspirado da a un pasaje un significado que va más allá de lo que se propuso el autor original. Por ejemplo, Elena G. de White escribe: «La mezcla de los asuntos de la iglesia y de la administración política se representa con el hierro y el barro»,[53] una afirmación basada en la visión de Nabucodonosor de la imagen metálica (Dan. 2: 43). Ello va más allá de la simple interpretación basada en el contexto, las palabras, la sintaxis, etcétera. Aquí tenemos una autora inspirada que da un significado nuevo a un pasaje conocido, en una tónica muy similar a lo hecho por Pablo en Gálatas 3: 16 con Génesis 22: 18.

Puede verse otro ejemplo en el que Elena G. de White extiende Apocalipsis 1: 7 (una referencia al segundo advenimiento) al final del milenio. «Luego, al fin de los mil años, Jesús, con los ángeles y todos los santos, deja la santa ciudad, y mientras él baja a la tierra con ellos, los impíos muertos resucitan, y entonces, habiendo resucitado, los mismos que "le traspasaron" lo verán de lejos en toda su gloria, acompañado de los ángeles y de los santos, y se lamentarán a causa de él».[54]

Una expositora

Hay quienes vacilan a la hora de decir que Elena G. de White hace exégesis de las Escrituras. Es verdad que no actuó como lo haría un exégeta en la actualidad —haciendo estudios terminológicos y examinando con detalle la sintaxis de los pasajes en las lenguas origina-

52. White, *Mensajes selectos*, tomo 1, 146.
53. Comentarios de Elena G. de White, *Comentario bíblico adventista* 4 (Montemorelos, 1981), 1,190.
54. Elena G. de White, *Primeros escritos* (Mountain View, California, 1962) 52-53.

les, etcétera—. Sin embargo, no cabe duda de que es una intérprete de las Escrituras, incluyendo las profecías de Daniel y el Apocalipsis. Como señalamos antes, las profecías básicas habían sido estudiadas y explicadas por los pioneros del movimiento adventista bajo la dirección del Espíritu Santo. Esas interpretaciones son respaldadas por Elena G. de White en su propia presentación de esos temas, por ejemplo en *El conflicto de los siglos*.

Sin embargo, Elena G. de White desarrolla la labor de los pioneros dando cuerpo a las obras anteriores de estos con amplios detalles interpretativos. Esta labor de interpretación puede verse en detalles adicionales relacionados con (1) el papel de las fuerzas malignas sobrenaturales en el conflicto final,[55] (2) especialmente la descripción del intento de Satanás de hacerse pasar por Jesús,[56] (3) la triple unión entre protestantismo, catolicismo y espiritismo,[57] (4) las condiciones en las que será recibida la marca de la bestia,[58] etcétera. Aquí hay solo algunos ejemplos de los muchos que muestran la obra de Elena G. de White como intérprete de la profecía.

Conclusiones

A raíz de este estudio, podemos extraer las siguientes conclusiones.

1. Elena G. de White respalda el método historicista para la interpretación de la profecía. Este método de interpretación profética fue usado por los pioneros en los años formativos de nuestra iglesia.
2. Aunque Elena G. de White no usó el término 'historicista', está claro que entendía que este enfoque de la profecía es el único método correcto para su interpretación.
3. Elena G. de White advierte que hay un peligro muy real en esperar que *todo* el cumplimiento profético se dé en el futuro.
4. Pueden darse acontecimientos similares a los que cumplieron una profecía dada. Así, se repite la historia, no el cumplimiento de la profecía. Si la profecía hubiese de volver a cumplirse,

55. White, *El conflicto de los siglos*, 483-549.
56. *Ibíd.*, 608-9.
57. *Ibíd.*, 574-75.
58. *Ibíd.*, 590-91.

requeriría el mismo contexto histórico, el mismo marco temporal y los mismos actores.

5. Cuando abordamos las declaraciones de Elena G. de White en cuanto al discurso apocalíptico de Jesús consignado en los Evangelios sinópticos debe recordarse que (1) este discurso se centra en torno a dos predicciones fundamentales: la destrucción de Jerusalén y el fin del mundo; que (2) se trata de una cadena profética; y que (3) presenta la suerte de Jerusalén como una profecía del destino del mundo, aunque ambos acontecimientos están separados y son distintos.
6. Aparte de sus directas exposiciones de las profecías siguiendo líneas historicistas, en ocasiones Elena G. de White empleó su fraseología y su iconografía de una manera pastoral no técnica.

Capítulo VIII

El uso de los escritos de Elena G. de White por parte del intérprete

Jon Paulien

Sinopsis editorial. Como el apóstol Juan, Elena G. de White estaba imbuida con la fraseología de las Escrituras. Aunque tanto ella como los pioneros que estuvieron relacionados con ella creían que el Espíritu Santo le concedió el don profético, esta autora siempre admitió y reconoció la autoridad de las Sagradas Escrituras (el Antiguo y el Nuevo Testamento) como regla última de fe y práctica. Escribió:

> En su Palabra, Dios comunicó a los hombres el conocimiento necesario para la salvación. Las Santas Escrituras deben ser aceptadas como dotadas de autoridad absoluta y como revelación infalible de su voluntad. Constituyen la regla del carácter; nos revelan doctrinas, y son la piedra de toque de la experiencia religiosa. (*El conflicto de los siglos* [Miami, Florida, 2007], 11).

Elena G. de White entendía que su papel particular, bajo el Espíritu, era aclarar y aplicar las verdades y los principios bíblicos a la vida de los creyentes y llevar adelante la misión de la iglesia.

> Recomiendo al amable lector la Palabra de Dios como regla de fe y práctica. Por esa Palabra hemos de ser juzgados. En ella Dios ha prometido dar visiones en los «*postreros días*» no para tener una nueva norma de fe, sino para consolar a su pueblo, y para corregir a los que se apartan de la verdad bíblica. (*Primeros escritos* [Mountain View, California, 1962], 78; la cursiva está en el original).

Como es habitual en el ámbito pastoral, Elena G. de White emplea las Escrituras de diferentes maneras. A veces, presenta una exposición sencilla, como puede verse en obras como *El discurso maestro de Jesucristo* (el más importante y extenso de los sermones registrados de Cristo) y *Palabras de vida del gran Maestro* (las parábolas de Cristo). En otras ocasiones, adapta la fraseología de las Escrituras para presentar la imagen teológica de conjunto que contienen o para aplicar

sus enseñanzas de forma homilética. Tal uso de la fraseología bíblica puede expresar una verdad universal, aunque puede no armonizar con el contexto de la que se tomó prestada la fraseología.

Debido a este uso variado (aunque apropiado) de las Escrituras, el estudioso se topa a veces con cierta ambigüedad en las citas que Elena G. de White hace de los pasajes bíblicos. El mensaje global resultará claro; la intencionalidad, evidente. Pero surge el problema cuando el estudioso desea saber si el texto citado de las Escrituras se está usando y explicando en su contexto, o si se ha tomado prestada su fraseología para expresar algo distinto de lo que significa en su marco original.

En este capítulo el autor sugiere directrices fundamentales para que sean usadas por el estudioso cuando se topa con una ambigüedad con el fin de que no malinterprete la intención de la declaración de Elena G. de White, del pasaje bíblico empleado o ambas. Debidamente usados, los escritos de Elena G. de White siguen arrojando mucha luz tanto sobre las enseñanzas de las Sagradas Escrituras como sobre sus profecías.

Esquema del capítulo

I. Introducción
II. Principios básicos
III. Principios ejemplificados
IV. Conclusión

Introducción

Los intérpretes adventistas del Apocalipsis comparten un profundo aprecio por los escritos de Elena G. de White. Sus comentarios sobre el libro de Apocalipsis estimulan perspectivas muy productivas, particularmente en cuanto a la "visión de conjunto"; es decir, cómo las visiones simbólicas del Apocalipsis hacen aportaciones a la perspectiva cósmica del "gran conflicto". Elena G. de White era perfectamente consciente de que el Apocalipsis aúna la fraseología, las ideas y los tipos de todas las Escrituras, formando una conclusión consumada de la Biblia en su conjunto.[1] Así, la erudición adventista

1. «En el Apocalipsis todos los libros de la Biblia se encuentran y terminan. En él está el complemento del libro de Daniel» (*Los hechos de los apóstoles* [Miami, Florida, 2008], 435).

sería negligente si ignorase la perspectiva de esta autora sobre los símbolos y la teología del libro de Apocalipsis.

Dicho lo anterior, es preciso que también recordemos a los intérpretes que los escritos de Elena G. de White pueden ser usados indebidamente, de modo que oscurezcan el significado del texto bíblico para ponerlo al servicio de la agenda del intérprete.[2] Tomados a la ligera, los comentarios en diversos contextos pueden ser universalizados o aplicados de formas contrarias a las implicaciones del propio texto bíblico.[3] Un uso semejante es en realidad un abuso y su resultado, lejos de potenciar su autoridad, la menoscaba.[4]

La inspiración es tratada con verdadero respeto cuando se permite que la intención de un autor inspirado emerja del texto en su contexto original (exégesis). Debemos evitar inyectar en un pasaje nuestros propios intereses y nuestras propias premisas (eiségesis). Los mensajes de los profetas vivos podían aclararse con solo pedírselo. Sin embargo, como ello ya no resulta posible, pisamos terreno más firme cuando permitimos que la intencionalidad del mensaje escrito aflore por medio de una exégesis meticulosa. El deseo de establecer una posición particular no autoriza a manipular el texto al antojo del intérprete.[5]

---

2. «Quienes no andan a la luz del mensaje pueden juntar declaraciones de mis escritos que, sencillamente, los complacen y que coinciden con su juicio humano, y, separando esas declaraciones de su contexto, y poniéndolos al lado de razonamientos humanos, hacer parecer que mis escritos mantienen lo que condenan» (Elena G. de White, Carta 208, 1906).
3. El hecho de que Elena G. de White pidiese que Daniel y el Apocalipsis se publicasen de forma conjunta *sin comentario* indica la importancia que daba al estudio textual y a la comparación minuciosos. *Cf.* Elena G. de White, *Testimonios para los ministros* (Buenos Aires, 1977), 117.
4. El Biblical Research Institute [Instituto de Investigación Bíblica] (Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día) ha publicado un estudio en la misma línea de este sobre el uso y el abuso de las reflexiones de Elena G. de White sobre Daniel y el Apocalipsis en un opúsculo titulado "Ellen G. White and the Interpretation of Daniel and Revelation" [Elena G. de White y la interpretación de Daniel y el Apocalipsis].
5. «Me escriben muchos de entre nuestro propio pueblo, pidiendo con ferviente determinación el privilegio de usar mis escritos para dar fuerza a ciertos temas que desean presentar a la gente, en forma tal que deje una profunda impresión sobre ella.
»Es cierto que hay una razón por la cual algunos de estos asuntos debieran ser presentados. Sin embargo, no me atrevería a dar mi aprobación para usar

A veces, algunos intérpretes con ideas preconcebidas muy concretas utilizan las referencias bíblicas de Elena G. de White con el propósito de ofuscar el significado manifiesto del texto en su contexto bíblico.[6] A veces, deducciones extraídas del texto de Apocalipsis se combinan de forma muy creativa con deducciones extraídas de los escritos de Elena G. de White para producir un resultado que no puede ser demostrado mediante una lectura natural ni del Apocalipsis ni de dichos escritos.[7]

Aunque habitualmente son bienintencionadas, las vías muertas de este estilo desvían a nuestros lectores o a nuestros oyentes del significado

---

los testimonios en esta forma, o para sancionar la colocación de un asunto que es bueno en sí mismo en la forma en que proponen.

»Las personas que hacen esas propuestas, hasta donde yo pueda comprender, podrían llevar a cabo de buena manera lo que sugieren por escrito. Sin embargo, no me atrevo a darles la menor licencia para usar mis escritos en la forma en que proponen. Al emprender una tarea tal, hay que tomar en cuenta muchas cosas, pues al usar los testimonios para apoyar algún tema que haya impresionado la mente del autor, las citas pueden dar una impresión diferente de la que darían si fueran leídas en su contexto original (*The Writing and Sending Out of the Testimonies to the Church*, págs. 25, 26)». Citado en *Mensajes selectos*, tomo 1 (Mountain View, California, 1966), 66; también en Arthur White, *Ellen G. White, Messenger to the Remnant* [Elena G. de White, mensajera al remanente], 86.

6. Cuando aplicó el dicho «"No uses", "No comas", "No toques"» al uso de té, café, bebidas alcohólicas y tabaco (*El ministerio de curación* [Mountain View, California, 1959], 258), se hizo eco de la fraseología de Col. 2: 21, pero, desde luego, no en la forma en que Pablo la usó. Para ella, la expresión tenía un uso definido en relación con la debida abstinencia de sustancias perjudiciales; para Pablo, la frase, en su contexto, representaba un ascetismo malsano que desviaba de Cristo la atención de los creyentes (Col. 2: 18-23).

7. Puede encontrarse un ejemplo de "teología híbrida" de esta guisa en el libro *Give Glory to Him* [Dadle gloria], de Robert Hauser (515 Pine Hill Road, Angwin, California, 1983), 30-32. Comparando declaraciones de la Biblia y de Elena G. de White, el autor intenta demostrar que Apoc. 4: 1 – 5: 6 tiene por escenario el lugar santo del santuario celestial; que 5: 8-14 se desarrolla en el lugar santísimo y que en Apoc. 5: 7 Jesús se desplaza del lugar santo al santísimo. Por brillante que sea esta sugerencia, resulta sumamente improbable por el simple hecho de que no es detectable ningún desplazamiento semejante entre estancias en el propio texto de Apocalipsis 4-5, y Elena G. de White no describe en lugar alguno tal desplazamiento en términos de lo dicho en Apoc. 5. La sugerencia del autor trasciende a la intención tanto de Juan como de Elena G. de White. Así, el empleo que Elena G. de White hace de las Escrituras es usado indebidamente para demostrar algo que ni ella ni Juan el revelador se propusieron.

manifiesto del texto y alientan métodos descuidados de interpretación que pueden perjudicar la causa de Dios. Con el objetivo de salvaguardar su intención inspirada, sugeriremos ahora algunas directrices provisionales para el uso de Elena G. de White en el estudio del Apocalipsis.

Principios básicos

¿Cita o eco? Es importante determinar si Elena G. de White se propone citar un texto bíblico particular o si simplemente se hace eco de él. Aquí resultaría también útil el mismo procedimiento que aplicamos a las alusiones del Apocalipsis al AT. Cuando simplemente se hace eco de un texto, no expresa con ello un juicio sobre la intención del autor bíblico con el uso de ese texto. Bien puede ser que extraiga una lección espiritual válida cuando se hace eco de las Escrituras, pero que no sea necesariamente la misma lección que el autor bíblico deseaba impartir a sus lectores en el contexto original.

Uso: ¿Exégesis, teología u homilía? Cuando Elena G. de White remite con claridad al lector a un pasaje bíblico, el lector debería preguntarse cómo usa el pasaje la autora. ¿Lo usa exegéticamente, haciendo una afirmación en cuanto al significado del pasaje en el contexto del autor? ¿Lo usa teológicamente, presentando la implicación que el pasaje tiene para una teología más general basada en las Escrituras en su conjunto? ¿Lo usa homiléticamente, gozándose en la eficacia del lenguaje bíblico, que lleva a la gente a la acción en un contexto de adoración?[8]

Interpretar un uso homilético como si fuese un pronunciamiento exegético distorsiona no solo la intencionalidad de la autora en su uso, sino también el significado de la declaración bíblica. Aunque son precisos más estudios sobre este asunto, es mi opinión que Elena G. de White rara vez usa las Escrituras exegéticamente (es decir, exponiendo la intención del autor bíblico).[9] Igual que ocurría entre los profetas

8. Véase la anterior ilustración del uso que hizo de Col. 2: 21.
9. Es probable que un porcentaje elevado de sus pronunciamientos exegéticos se encuentre en el libro *Los hechos de los apóstoles*, que contiene presentaciones concretas de los libros del NT en su contexto original; también *Palabras de vida del gran Maestro* (Mountain View, California, 1971) y *El discurso maestro de Jesucristo* (Mountain View, California, 1975). Véase también Robert W. Olson y David C. Jarnes, "Olson Discusses the Veltman Study" [Olson habla sobre el estudio Veltman], *Ministry*, diciembre de 1990, 17.

clásicos del AT, su principal preocupación era abordar su situación contemporánea. Generalmente, ello la hacía usar las Escrituras teológica y homiléticamente más que de manera exegética.

Decir lo anterior no es limitar la autoridad de Elena G. de White. Su intención en una declaración dada debería ser tomada con total seriedad. A la vez, es preciso que cuidemos de no limitar la autoridad del autor bíblico. No deberíamos negar el significado primario del autor bíblico basándonos en un uso homilético de su pasaje. Aquí abogo por que respetemos la intención de la propia Elena G. de White en su manejo de material bíblico. Dado que usa a menudo las Escrituras de forma no exegética, es preciso examinar con mucho cuidado las afirmaciones que citan el Apocalipsis antes de que puedan ser aplicadas dogmáticamente en la exégesis del libro.[10]

¿Intención coherente? La propia Elena G. de White distingue entre sus escritos publicados y otro tipo de material.[11] Por ello, los escritos que fueron redactados y editados por ella con el máximo cuidado constituyen el mejor medio con que podemos entender su intención teológica. Los comentarios hechos de improviso en cartas o registrados taquigráficamente de sermones pueden no reflejar su opinión asentada sobre cuestiones intemporales. Las recopilaciones de sus escritos efectuadas por pastores o laicos han de ser usadas todavía con más cautela, dado que la propia ordenación del material puede constituir una declaración teológica. Si algo aparece únicamente en cartas y manuscritos, en especial si se encuentra una sola vez, es útil

10. Cuando parezca que usa un texto exegéticamente, pero quede, a pesar de todo, una tensión entre el uso que esta autora hace de un texto y la intención obvia del lenguaje del autor, deben tenerse presentes dos posibilidades: (1) Es posible que el intérprete haya entendido indebidamente la intención del autor bíblico, de Elena G. de White o de ambos; (2) una persona inspirada puede aplicar un pasaje bíblico a su situación contemporánea en sentido local sin agotar la intención final del autor original. (Obsérvense el uso que hace Pedro de Joel 2: 28-32 en Hech. 2: 16-21 y el uso que Jesús hace de Dan. 7: 13-14 en Mat. 9: 6).

11. «Y ahora, a todos los que abrigan el deseo de recibir la verdad, os digo: No deis por ciertos los informes infundados respecto a lo que la hermana White ha hecho, dicho o escrito. Si deseáis saber lo que el Señor ha revelado por medio de ella, leed sus obras publicadas. Si hubiere algunos punto de interés con relación a lo que ella no haya escrito, no os apresuréis a percibir e informar algo como si ella lo hubiese dicho» (Elena G. de White, *Testimonios para la iglesia*, tomo 5: 651; *cf.* ídem, *Mensajes selectos*, tomo 1, 75-75; ídem, *Testimonios para los ministros*, 33.

que el intérprete determine si es un auténtico reflejo de la intención ponderada y coherente de esta autora.

¿Medular para la argumentación? Es preciso formularse la pregunta de si el uso que Elena G. de White hace de un texto bíblico específico resulta vital para la conclusión a la que llega en una porción dada de sus escritos. Si su uso es periférico a lo que constituye el tema central de esta autora, es posible que no se beneficie de una exégesis meditada. Igual que ocurre en las Escrituras, el terreno que pisamos es el más firme de los posibles cuando nos referimos a pasajes en los que se aborda el asunto específico objeto de nuestro interés. Puesto que gran parte del Apocalipsis no es nunca medular para ninguno de los planteamientos de Elena G. de White, es bueno que seamos cautos a la hora de extraer conclusiones firmes de los usos periféricos que hace del Apocalipsis en tales planteamientos.[12]

¿Aclaración posterior? Debiera permitirse que los escritos posteriores de Elena G. de White aclarasen las posiciones adoptadas en escritos anteriores. Al desarrollarse sus aptitudes literarias, aumentó en consonancia su capacidad de expresar con precisión y claridad los pensamientos que recibió de Dios. Y, dado que las primeras declaraciones se toparon con oposición o se convirtieron en objeto de polémica, Elena G. de White presentaba declaraciones clarificadoras para hacer manifiesta su intención. Un ejemplo perfectamente conocido de esto se encuentra en *Primeros escritos*, páginas 85-96, en las que ofrece una serie de aclaraciones de afirmaciones y de descripciones visionarias anteriores.[13]

---

12. El Apocalipsis es medular en su presentación del cap. 57 de *Los hechos de los apóstoles* (431-447) y, en buena medida, en la última parte del libro *El conflicto de los siglos* (Miami, Florida, 2007).
13. Un ejemplo teológico de su creciente claridad de expresión es su comprensión de la deidad de Cristo. Nadie puede malinterpretar su clara creencia en la plena divinidad de Cristo tal como es expresada en declaraciones posteriores, como las encontradas en *Mensajes selectos*, tomo 1, 348; *El Deseado de todas las gentes* (Miami, Florida, 2007), 501; *Review and Herald*, 5 de abril de 1906 y *Signs of the Times*, 3 de mayo de 1899. Sin embargo, las declaraciones hechas con anterioridad a 1888, tales como *The Spirit of Prophecy* [El espíritu de profecía] (Washington, DC, 1870), 1: 17-18, son lo suficientemente ambiguas como para leerlas en clave arriana si se ignoran las declaraciones posteriores. (Elena G. de White actualiza y aclara *The Spirit of Prophecy* 1: 17-18 en *Patriarcas y profetas* [Miami, Florida, 2008], 16-17). Extraer el punto de vista de Elena G. de White de *The Spirit of Prophecy* 1: 17-18 a la vez que se obvian sus declaraciones clarificadoras posteriores supone distorsionar por completo su intención.

Frecuencia del concepto. ¿Con cuánta frecuencia utilizó un pasaje bíblico de una forma concreta? En general, el número de veces que se repite un concepto específico mantiene una relación directa con el interés del autor en que el concepto sea entendido con claridad por el público lector. Basar una interpretación en un único pasaje no es lo más prudente. Una idea que se repite en circunstancias variadas y con expresiones diferentes no es fácil de malinterpretar o de emplear indebidamente.

El problema de la ambigüedad. La razón principal para sugerir estas directrices básicas para la determinación de su intención es el problema de la ambigüedad de los escritos de Elena G. de White.[14] Ello no se debe necesariamente a confusión o falta de claridad por su parte; se debe al hecho de que, a menudo, no abordó directamente las cuestiones que más nos preocupan en la actualidad. Es posible que los lectores imparciales descubran declaraciones que dan respuesta a nuestras inquietudes con menos claridad de lo que preferiríamos. Sin embargo, cuando se topa con una declaración ambigua, el lector tendencioso escoge la opción que mejor se amolda a sus ideas preconcebidas y lo recalca a quienes pudieran no estar de acuerdo.

La realidad es que hay muchas cuestiones exegéticas que no pueden aclararse con los escritos de Elena G. de White. Lo más prudente es evitar usar declaraciones ambiguas como evidencia definitiva para demostrar un asunto. Naturalmente, siempre resulta apropiado señalar las posibilidades inherentes en tales declaraciones.

14. Un ejemplo de declaración ambigua se encuentra *Testimonios para los ministros*, 445. Afirma en ese lugar que «este sellamiento de los siervos de Dios es el mismo que se le mostró a Ezequiel en visión. Juan también fue testigo de esta notable revelación». A continuación, presenta varios detalles que son comunes a ambos libros. Dado que las visiones de Ezequiel y de Juan son análogas, pero, desde luego, no idénticas, surgen dos posibles interpretaciones: (1) Los acontecimientos de aproximadamente 600 a.C. participaron de los mismos principios que se manifestarán en la crisis final presentada en Apoc. 7; (2) Ezequiel no describe los acontecimientos de 600 a.C., sino los del tiempo del fin. Basándose en las presuposiciones que un lector aporte al texto, se considerará más probable una interpretación u otra, pero cualquiera de las dos resulta posible si nos basamos en la fraseología que Elena G. de White decidió usar en el contexto.

Principios ejemplificados

Para ilustrar el uso de estos seis principios puede resultar útil examinar la siguiente declaración de *Primeros escritos*:

> Un ángel con tintero de escribano en la cintura regresó de la tierra y comunicó a Jesús que había cumplido su encargo, quedando sellados y numerados los santos. Vi entonces que Jesús, quién había estado oficiando ante el arca de los diez mandamientos, dejó caer el incensario, y alzando las manos exclamó en alta voz: «*Consumado es*». Y toda la hueste angélica se quitó sus coronas cuando Jesús hizo esta solemne declaración: «El que es injusto, sea injusto todavía; y el que es inmundo, sea inmundo todavía; y el que es justo, practique la justicia todavía; y el que es santo, santifíquese todavía».[15]

El tema de ese pasaje es la conclusión del tiempo de gracia. Elena G. de White utiliza un lenguaje que recuerda el de Ezequiel 9,[16] Apocalipsis 8: 5,[17] Apocalipsis 16: 17,[18] y después cita Apocalipsis 22: 11. Está claro que los últimos dos textos (Apoc. 16: 17; 22: 11) corresponden a un contexto de "fin del tiempo de gracia". Nuestro interés se circunscribe a la significación del uso que Elena G. de White hace del lenguaje de Apocalipsis 8: 5 en este contexto («el ángel tomó el incensario, lo llenó del fuego del altar y lo arrojó a la tierra»).

En el pasaje de *Primeros escritos*, ¿entiende Elena G. de White que el acto presentado en Apocalipsis 8: 5 de arrojar el incensario sea una referencia al fin escatológico del tiempo de gracia? Aplicaremos las directrices esbozadas más arriba en un intento por determinar correctamente la respuesta.

En primer lugar, no está claro que Elena G. de White se hubiera propuesto que el lector percibiera una alusión a Apocalipsis 8: 5 en su declaración de *Primeros escritos*. La oración «dejó caer el incensario» es, ciertamente, inconfundible. De haber una alusión a las Escrituras, cuando, en visión, ve que Jesús «dejó caer el incensario», se trata claramente de una alusión a Apocalipsis 8: 5. Pero varias indicaciones demuestran que *no* aludía a Apocalipsis 8: 5 de manera *exegética*. Préstese atención a sus observaciones: El que ministra el incienso es Jesús,

15. (Mountain View, California, 1962), 279-80; la cursiva está en el original.
16. «Un ángel con tintero de escribano en la cintura [...] comunicó [...]» (*Primeros escritos*, 279), Eze. 9: 2, 3, 11.
17. «Dejó caer el incensario» (*ibíd.*).
18. «Exclamó en alta voz: "*Consumado es*"» (*ibíd.*; la cursiva está en el original).

no un ángel. Jesús ministra ante el arca, no en el altar del incienso. Jesús deja caer el incensario frente al arca, no a la tierra. Así, su declaración meramente se hace eco del lenguaje de Apocalipsis 8: 5 sin remitir al lector a ese texto. Resulta precario extraer información exegética específica de un eco de la fraseología bíblica.

En segundo lugar, en el pasaje no se percibe intento alguno de hacer exégesis de Apocalipsis 8: 5. La declaración forma parte de una descripción visionaria de un acontecimiento futuro: el fin del tiempo de gracia. En ese sentido, se trata de un uso teológico u homilético de Apocalipsis 8: 5. No se aborda el significado de Apocalipsis 8: 5 en su contexto original.

En tercer lugar, la declaración aparece en una obra publicada que fue editada con meticulosidad considerable. Sin embargo, dado que el eco es exclusivo de esa declaración, no resulta concluyente para determinar si su interpretación definida asociaba Apocalipsis 8: 5 con el fin del tiempo de gracia.

En cuarto lugar, tal como se ha mencionado antes, la exégesis de Apocalipsis 8: 5 no es medular para el asunto tratado en *Primeros escritos*, páginas 279-280. Se está hablando del fin del tiempo de gracia, no del contexto de Apocalipsis 8. La fraseología —dejar caer el incensario— podría omitirse sin afectar materialmente el contenido teológico de la declaración.

En quinto lugar, la declaración se encuentra entre las más antiguas. Por ello, un intérprete que desee entender el uso que Elena G. de White hace del lenguaje debería contemplar la posibilidad de que una declaración posterior pueda aclarar esta de manera decisiva. No debería insistirse en las posibles implicaciones de esta declaración ignorando otra posterior, particularmente si la declaración posterior modifica significativamente el material objeto de debate.

Por último, la alusión solo se produce en una ocasión en todas las obras disponibles de Elena G. de White. Aunque su significado pareciese claro a todos los intérpretes, cabría preguntarse si la intención de esta autora en su alusión había sido debidamente entendida. Ciertamente, en sus escritos no se desvivió por aclarar la relación entre Apocalipsis 8: 5 y el fin del tiempo de gracia.

Resumiendo: Por mucho que deseemos contar con auxilio exegético para determinar el significado de Apocalipsis 8: 5 y su contexto,

aunque bien puede ser que *Primeros escritos*, páginas 279-280 aluda a Apocalipsis 8: 5, tal texto no debería usarse con ese propósito. No es exegético ni medular al tema en su contexto, y tampoco es razonablemente seguro que Elena G. de White se propusiera que el lector percibiera una alusión a Apocalipsis 8: 5.

De gran interés para este asunto es el hecho de que la declaración se repite con posterioridad (casi en su totalidad) en *El conflicto de los siglos*, páginas 599-560. Se cita a continuación esa declaración, en la que la letra cursiva representa todas las palabras cuyo original en inglés es idéntico al del pasaje de *Primeros escritos*.

> *Un ángel que regresa de la tierra* anuncia *que su obra está terminada*; el mundo ha sido sometido a la prueba final, y todos los que han resultado fieles a los preceptos divinos han recibido «el *sello* del Dios vivo». Entonces Jesús dejará de interceder en el santuario celestial. *Levantará sus manos y con gran voz dirá: «Hecho es», y todas las huestes de los ángeles depositarán coronas mientras él anuncia en tono solemne: «¡El que es injusto, sea injusto aún; y el que es santo, sea aún santo!»* (Apocalipsis 22: 11, VM).[19]

El tema de este pasaje y dos tercios de la fraseología son idénticos a *Primeros escritos*, páginas 279-280. Aun allí donde cambia la fraseología, el significado básico es el mismo. Pero han tenido lugar dos cambios significativos en el uso que Elena G. de White hace de las Escrituras. Ha desaparecido el lenguaje de Ezequiel 9 y Apocalipsis 8: 5. En lugar de Apocalipsis 8: 5 aparece la afirmación de que «Jesús dejará de interceder en el santuario celestial».

El pasaje de *El conflicto de los siglos* aclara el significado del pasaje anterior. Según parece, Elena G. de White no quiso dejar la impresión de que su alusión tuviera el objetivo de ser tomada como una exposición de Apocalipsis 8: 5 en su contexto. Por lo tanto, en la presentación posterior empleó terminología explícita, no un eco de Apocalipsis 8: 5.

Esta ilustración indica que seguir estas directrices requiere paciencia y tiempo. En muchos casos, es probable que la esencia del punto de vista de Elena G. de White pueda adquirirse mediante un estudio general meticuloso de sus declaraciones. Sin embargo, resulta imprescindible seguir estas directrices de forma minuciosa siempre que una declaración específica o una serie de declaraciones

19. White, *El conflicto de los siglos*, 599-600; la cursiva es nuestra.

se conviertan en una cuestión controvertida, normalmente por su ambigüedad. En tales casos, corresponde al intérprete demostrar que Elena G. de White (si estuviera viva) apoyaría un uso determinado de una declaración dada.

Conclusión

Tras un estudio minucioso del texto bíblico, será útil que el intérprete adventista examine el uso que Elena G. de White hace del Apocalipsis para obtener un conocimiento eficaz. Su incomparable comprensión de los temas universales a los que señala el libro de Apocalipsis hace que sus declaraciones sobre ese libro tengan un interés y una importancia enormes.

No obstante, su aportación al debate no debe extenderse más allá de la intención que ella tuvo. Hacerlo distorsionaría tanto su intención como la de Juan, socavando así la autoridad de la inspiración. Las anteriores directrices pueden contribuir a proporcionar salvaguardas contra un uso indebido involuntario semejante.

II
Estudios exegéticos

Apocalipsis 4: 1 – 8: 1

Apocalipsis 8: 2 – 11: 18

Apocalipsis 10: 1-11

Períodos cronológicos de Daniel 12/
Apocalipsis 13

Capítulo IX

Cuestiones del Apocalipsis: Informe del CDA*

El marco distintivo que aglutina la comprensión de la verdad bíblica tal como la enseñamos los adventistas del séptimo día es nuestra interpretación de las profecías de Daniel y el Apocalipsis. El pueblo adventista ha encontrado su tiempo, su identidad y su tarea en estas profecías. En la fe adventista, Jesucristo ocupa el lugar central de la Palabra profética y de su dinámica (Juan 14: 29; 2 Pedro 1: 19).

Los adventistas del séptimo día llegamos a nuestra interpretación de la profecía bíblica empleando los principios de la escuela histórica de interpretación profética, denominada a veces método historicista o método histórico continuo. El método historicista parte de la premisa según la cual las profecías de Daniel y Apocalipsis están concebidas para desarrollarse y encontrar cumplimiento en tiempo histórico en el lapso que media entre los profetas Daniel y Juan, respectivamente, y el establecimiento definitivo del eterno reino de Dios. El principio del día por año (un día simbólico equivale a un año literal) forma parte integral del método, porque sirve para desarrollar los períodos simbólicos, permitiéndonos ubicar en el curso de la historia los acontecimientos predichos.

Jesús empleó el método historicista cuando anunció el momento de su ministerio como cumplimiento de la profecía (Mar. 1: 15; *cf.* Dan. 9: 25), y, más tarde, cuando aludió a la ruina profetizada de Jerusalén y del templo (Mat. 24: 15; *cf.* Dan. 9: 26). Los milleritas, nuestros antecesores inmediatos, eran historicistas, igual que los reformadores protestantes del siglo XVI.

En su empeño por contrarrestar las interpretaciones protestantes, la Iglesia Católica Romana introdujo el *preterismo* y el *futurismo* como métodos opuestos de interpretación. Estos dos métodos forman la base de dos escuelas interpretativas actuales de Daniel y el Apocalipsis.

*Publicado previamente en *Adventist Review*, 3 de agosto de 1989; *Ministry*, enero de 1991.

La posición preterista/histórico-crítica considera que las profecías de Daniel hallaron cumplimiento en los tiempos y los acontecimientos del Israel del siglo II a.C., y restringe el Apocalipsis a los primeros siglos d.C. El futurismo desgaja la septuagésima semana de la profecía daniélica de las setenta semanas y la sitúa en el fin del mundo, donde también espera el cumplimiento de la mayor parte del libro de Apocalipsis. En la actualidad, los adventistas del séptimo día nos presentamos prácticamente en solitario como exponentes del método historicista, dado que, en general, los grupos no católicos han abandonado este enfoque en favor de uno u otro de los dos métodos mencionados. Como cabía esperar, el cambio de método ha llevado inevitablemente a cambios en las conclusiones.

La Comisión sobre Daniel y Apocalipsis desea reafirmar a la iglesia mundial la validez del enfoque historicista para estos dos libros apocalípticos. La Comisión considera que es el único método sólido que puede usarse. Nuestros pioneros no siguieron «fábulas ingeniosamente inventadas» cuando investigaron y predicaron las verdades de estas profecías. Nos transmitieron un rico legado. Extendemos a nuestros miembros de iglesia el llamamiento a acometer un estudio renovado de estos grandiosos libros proféticos que siguen dando certidumbre y estabilidad a nuestra fe personal en Cristo y en su venida y la misión mundial del pueblo adventista en esta época solemne de actividad judicial divina en el santuario celestial (Apoc. 14: 6-14; Dan. 7: 9, 10, 13, 14).

No todos los segmentos de Daniel y el Apocalipsis se entienden con la misma claridad. En su fervor, algunas personas tienen la tendencia a centrarse hasta tal punto en las porciones peor entendidas que pasan por alto el grandioso desarrollo de los pasajes más claros, así como las importantes verdades teológicas que presentan para nuestros tiempos. El deseo de desvelar esas porciones oscuras promueve la tendencia a alterar la metodología y a emplear principios poco sólidos para encontrar soluciones satisfactorias. Hay en especial dos secciones del Apocalipsis que caen en esta categoría: los sellos (Apoc. 4: 1 – 8: 1) y las trompetas (Apoc. 8: 2 – 11: 17). Aunque es posible que la iglesia nunca llegue a entender estas porciones de la profecía en su conjunto, podemos aprender lecciones de ellas, y deseamos fomentar el estudio personal.

Hasta este momento, la Comisión no ha desarrollado una interpretación satisfactoria de estas profecías que resuelva todos los pro-

blemas inherentes a las mismas. Con todo, ha alcanzado un acuerdo sobre algunos principios generales y en cuanto a ciertas vislumbres específicas. Si queremos mantener la verdad y llegar a una interpretación verdadera de estas desafiantes profecías, es preciso que acometamos nuestro estudio dentro de los parámetros de los principios de interpretación sólidos. La Comisión concurre en los siguientes puntos, y los presenta a nuestros pastores y a nuestros miembros de iglesia para que los consideren con oración:

Principios generales

La comisión acepta que:

1. La estructura literaria divide el libro de Apocalipsis en dos grandes secciones: (1) una sección histórica (Apoc. 1-14), que recalca la experiencia de la iglesia y acontecimientos afines durante la era cristiana, y (2) una sección escatológica (del tiempo del fin) (Apoc. 15-22), que se centra en particular en acontecimientos escatológicos y en el fin del mundo.

   Aunque es posible que los estudiosos de la Biblia difieran un tanto en cuanto al punto preciso en el que debe situarse la línea divisoria, el serio estudio llevado a cabo por eruditos adventistas como Kenneth A. Strand (*Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis], 2ª ed., 1979], C. M. Maxwell (*Dios revela el futuro*, tomo 2, 1989) y W. H. Shea (diversos artículos en *Andrews University Seminary Studies*) confirma plenamente esta división literaria y su consiguiente efecto sobre la interpretación.

2. Las secuencias de los sellos y de las trompetas se dan en la sección histórica del Apocalipsis. En consecuencia, su cumplimiento debería buscarse en la época histórica, la era cristiana.

3. Las profecías de los sellos y de las trompetas tienen un único cumplimiento profético.

   a. El modelo daniélico de profecía apocalíptica es claro en este extremo: Cada metal, cada bestia y cada cuerno tienen un único cumplimiento. (Incluso el «cuerno pequeño» de Daniel 8, usado como símbolo de Roma en sus dos fases, tiene un único cumplimiento: Roma). No hay evidencia en el contexto de que a las profecías apocalípticas de Daniel y el Apocalipsis haya que darles cumplimientos duales/múltiples. Esta propuesta fue

examinada detenidamente y rechazada por la Comisión de Estudio del Santuario (representantes de las divisiones mundiales) en 1980 (véase "Statement on Desmond Ford Document" [Declaración sobre el documento de Desmond Ford], *Ministry*, octubre de 1980). También la ha rechazado la Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis (véase "Fulfillments of Prophecy" [Cumplimientos de la profecía], *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy* [Las setenta semanas, Levítico y la naturaleza de la profecía], págs. 288-322). Los cumplimientos duales/múltiples de Daniel y Apocalipsis tampoco encuentran apoyo en Elena G. de White (véase el folleto del Biblical Research Institute "Ellen G. White and the Interpretation of Daniel and Revelation" [Elena G. de White y la interpretación de Daniel y el Apocalipsis]).

b. Puede haber presente cumplimiento dual en algunas profecías generales/clásicas, en las que hay indicadores contextuales que señalan tal circunstancia; por ejemplo, la profecía del derramamiento del Espíritu Santo, Joel 2, o la profecía del nacimiento virginal, Isaías 7. Sin embargo, no hay indicadores semejantes presentes en las profecías apocalípticas de Daniel y Apocalipsis.

c. En cuanto a las trompetas, el propio Apocalipsis hace una aplicación escatológica del *lenguaje* de las trompetas en su descripción de las siete postreras plagas. Por lo tanto, resulta innecesario hacer hincapié en estos pasajes bíblicos para poner tanto las trompetas como las plagas en un cumplimiento simultáneo posterior al fin del tiempo de gracia.

Los sellos: Apocalipsis 4: 1 – 8: 1

La Comisión concurre en lo siguiente:

I. Escenario

1. Apocalipsis 4-5 es una unidad que describe la misma escena (Apoc. 4: 2; 5: 1).

2. Apocalipsis 4-5 presenta una escena del trono en el santuario celestial (*cf.* Apoc. 4: 3; 8: 3).

3. El énfasis de la escena del trono está puesto en la muerte expiatoria de Cristo, su logro en la cruz (Apoc. 5: 6, 9, 12).
4. La escena del trono *no* es el juicio investigador de Daniel 7: 9, 10.
   a. La escena del Apocalipsis no recibe la denominación de juicio; la de Daniel sí (Dan. 7: 10, 26).
   b. En la escena del Apocalipsis figura un único libro: Está en la mano del Padre; está cerrado y sellado; ningún ser del universo, salvo el Cordero, puede abrirlo; el libro nunca se abre en la visión. En cambio, en la escena de Daniel hay dos libros o más. Son abiertos, y se da a entender que los seres santos que servían al Anciano de días los abrieron por él (Dan. 7: 10).

II. Marco temporal

La escena del trono se produce al comienzo de la era cristiana.

1. A Juan se le muestran (mediante la apertura secuencial de los sellos) «las cosas que sucederán después de estas» (Apoc. 4: 1; *cf.* Apoc. 1: 1, 19).
2. El trono del Padre (Apoc. 4), la victoria de Cristo (Apoc. 5: 5) y su unión con el Padre en su trono (vers. 6; *cf.* Apoc. 3: 21) son temas centrales en esta escena del trono (Apoc. 4 y 5). Los redimidos victoriosos se unen a la escena del trono en Apocalipsis 7 (vers. 9, 10). Entre estas dos escenas del trono discurren los acontecimientos de los sellos de Apocalipsis 6. Por ello, los sellos de Apocalipsis 6 tienen que ubicarse entre la victoria de Cristo en la cruz y la victoria de los redimidos, es decir, en la era cristiana.

III. Observaciones generales sobre los sellos

1. La iconografía de los cuatro caballos y sus colores procede de Zacarías 1: 8-11; 6: 1-6; 10: 3, pero es empleada por Juan para simbolizar un mensaje diferente del transmitido por Zacarías.
2. Los sellos son secuenciales y representan acontecimientos que se suceden en el transcurso de la era cristiana. Ello se pone

de manifiesto por el orden de la visión. Los sellos se rompen uno tras otro, no todos a la vez (Apoc. 6: 1, 3, 5, 7, 9, 12; 8: 1).

3. Los sellos presentan una progresión general de la historia más que una cronología detallada; por lo tanto, su interpretación no está ligada específicamente con la profecía de las siete iglesias.

4. Los sellos son un desarrollo paralelo a Mateo 24 y 25 (apocalipsis sinóptico). Este vínculo es otra prueba de su cumplimiento en la era cristiana.

a. Predicación del evangelio (Mat. 24: 14)	a. Primer sello: caballo blanco (Apoc. 6: 2)
b. Guerras, hambres, pestes, terremotos (vers. 6-8)	b. Sellos segundo a cuarto: guerra, hambre, peste (vers. 3-8)
c. Período de gran tribulación/persecución (vers. 21)	c. Quinto sello: clamor de los mártires pidiendo venganza (vers. 9-11)
d. Señales en el sol, la luna y las estrellas (vers. 29)	d. Sexto sello: gran terremoto; señales en el sol, la luna y las estrellas (vers. 12, 13)
e. Segunda venida (vers. 30, 31)	e. Sexto sello: «el gran día de su ira ha llegado» (vers. 14-17)
f. Juicio (Mat. 25: 31-46)	f. Séptimo sello: «silencio en el cielo» (Apoc. 8: 1); posiblemente fases milenaria o ejecutiva del juicio final (Apoc. 20: 4, 11-15)

Aunque hay similitudes entre los sellos y el apocalipsis sinóptico, también hay diferencias. En algunos casos, el simbolismo parece extender el significado más allá de una simple repetición de Mateo 24. Por ejemplo:

a. Si el primer sello simboliza, inicialmente, la extensión del evangelio por parte de los apóstoles (*cf.* Zac. 10: 3), los colores cambiantes de los caballos (blanco, rojo, negro, amarillo) sugieren una apostasía que se iba profundizando progresivamente.

b. Las señales físicas como la guerra, el hambre y la peste serían transmutadas por el simbolismo para presentar las dificultades adicionales que el pueblo de Dios debería atravesar: desasosiego debido a diferencias religiosas, hambre de la verdad divina, persecuciones terribles de cristianos a mano de cristianos.

c. Dado que la apostasía cristiana parece estar presente en los sellos segundo a cuarto, los desgraciados acontecimientos presentados en esos sellos pueden reflejar la iconografía de los ayes o las maldiciones que estaba predicho que ocurrirían cuando se quebranta el pacto (Lev. 26: 14-39).

5. Aunque cada uno de los cuatro primeros sellos tiene un arranque inicial, la acción, una vez comenzada, puede proseguir con grados variables de intensidad.

   a. Primer sello: Aunque fue iniciada por los apóstoles, la predicación del evangelio continúa en el transcurso de la era. A los mártires del quinto sello se les dice que morirán más (Apoc. 6: 11).

   b. Modelos apocalípticos para este tipo de simbolismo: (1) la influencia de las cuatro bestias perdura tras un gobierno secuencial inicial (Dan. 7: 12); (2) los mensajes secuenciales de los tres ángeles siguen siendo anunciados tras su proclamación inicial (Apoc. 14: 6-12).

6. El primer sello representa el mensaje evangélico inaugurado en el siglo I (Apoc. 6: 2). El quinto sello representa las persecuciones de la Edad Media (vers. 9-11). El sexto sello tiene que ver con las señales de la segunda venida de Cristo (vers. 12-17). El séptimo sello tiene que ver con algún acontecimiento de significación cósmica posterior a la segunda venida (8: 1).

7. La actividad de sellamiento de Apocalipsis 7: 1-8 está incluida en el marco temporal del sexto sello y es respuesta a la pregunta: «El gran día de su ira ha llegado y ¿quién podrá sostenerse en pie?» (Apoc. 6: 17).

8. El gran terremoto y las señales del sol, la luna y las estrellas del sexto sello son literales, y el sexto sello se inicia con el terremoto de Lisboa.

9. Las señales celestiales del sexto sello pueden tener causas físicas naturales (*cf.* la apertura del mar Rojo, Éxo. 14: 21); no obstante, se trata de acontecimientos significativos porque ocurren en el momento preciso en conexión con el final del período de 1,260 años de supremacía y persecución papales (*cf.* Mar. 13: 24).

Las trompetas: Apocalipsis 8: 2 – 11: 17

La Comisión entiende que:

1. Las trompetas son secuenciales, como queda de manifiesto por el hecho de que en la visión ocurren una detrás de otra.
2. Las trompetas aparecen como advertencias o anuncios de acontecimientos adversos que han de producirse (*cf.* Núm. 10: 1-10).
3. Un acontecimiento de una trompeta particular puede ocupar un largo período (Apoc. 9: 5, 15; 10: 7).
4. Apocalipsis 10: 1 – 11: 14 es un interludio entre las trompetas sexta y séptima (igual que Apocalipsis 7 es un interludio entre los sellos sexto y séptimo) y pertenece a la sexta trompeta (salvo en lo referente a la mirada retrospectiva al período de 1,260 años [Apoc. 11: 3]).
5. Los acontecimientos de las trompetas ocurren en tiempo histórico, dentro del tiempo de gracia.
   a. Introducción (Apoc. 8: 2-6): Actuando como anuncio de las trompetas inminentes, los versículos 2 y 6 son indicadores que forman una inclusión literaria en torno a los dos procesos descritos en los versículos 3-5:
      (1) El ministerio intercesor en curso de Cristo (vers. 3, 4).
      (2) El cese del ministerio intercesor de Cristo y el fin del tiempo de gracia para la humanidad (vers. 5; *cf.* Eze. 10: 1-7).

      Este artificio literario, la inclusión-introducción, une de forma definida el conjunto de acontecimientos de las trompetas con la era de la intercesión sumo sacerdotal de Cristo, durante el tiempo de gracia.
   b. Séptima trompeta: El toque de la séptima trompeta está ligado a la consumación del «misterio de Dios» (Apoc. 10: 7). «El

misterio de Dios» es el evangelio y su proclamación (Efe. 3: 4; 6: 19; Col. 4: 3; Rom. 16: 25, 26). Si la séptima trompeta está ligada a la terminación de la tarea evangélica, la dispensación del evangelio, las seis trompetas precedentes tienen que sonar necesariamente durante el tiempo de gracia.

c. El altar de oro: La referencia al altar áureo del incienso al comienzo de la sexta trompeta es un delimitador en la profecía, lo que indica que la intercesión sacerdotal de Cristo sigue en vigor (Apoc. 9: 13; *cf.* 8: 3, 4).

d. Interludio (véase el nº 4 de esta sección): La tarea evangélica se lleva a cabo bajo la sexta trompeta.

   (1) La iglesia (simbolizada por Juan) ha de predicar a «muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes» (Apoc. 10: 11).

   (2) Las personas pueden arrepentirse y dar gloria a Dios (Apoc. 11: 13; *cf.* 16: 9).

e. Períodos cronológicos: La presencia de períodos cronológicos en las trompetas quinta y sexta son delimitadores que indican que estas trompetas aparecen en tiempo histórico antes del fin del tiempo de gracia para la humanidad.

Capítulo X

Sellos y trompetas: Debates actuales

Jon Paulien

Sinopsis editorial. En años recientes la erudición adventista se ha centrado en la estructura literaria del libro de Apocalipsis. Estos estudios han confirmado el consenso de los pioneros adventistas en el sentido de que los cumplimientos de las profecías paralelas (concretamente, las siete iglesias, los siete sellos y las siete trompetas) abarcaban la era cristiana, comenzando en la época de Juan y llegando a la segunda venida.

En la actualidad hay quienes defienden dos cumplimientos diferenciados de los sellos y las trompetas (y de otras porciones del Apocalipsis, incluidos los períodos cronológicos). Ven un *segundo* cumplimiento escatológico (primario para ellos) tanto de los sellos como de las trompetas, y vinculan por lo común los primeros con el juicio investigador de Daniel 7. En cuanto a las trompetas, las ubican o en el tiempo del fin inmediatamente antes de la segunda venida o bien inmediatamente después del fin del tiempo de gracia.

En este capítulo el autor resume la evidencia incrustada en esos ciclos, al igual que en las pautas del santuario y las fiestas reflejadas en el libro. Afirma que los datos reunidos respaldan la corrección de la perspectiva historicista de los pioneros en el sentido de que esos ciclos abarcan la era cristiana y jamás se planteó que encontraran, como ciclo completo, un segundo cumplimiento en el fin del mundo.

Esquema del capítulo

I. Debates actuales
II. La "estrategia general" del Apocalipsis
III. El historicismo y los siete sellos
IV. El historicismo y las siete trompetas
V. Conclusiones

Debates actuales

El consenso de los pioneros

Hacia fines del siglo XIX los estudiosos de la Biblia más descollantes dentro del adventismo del séptimo día llegaron a un consenso sobre cómo aplicar las diversas partes del libro de Apocalipsis a la historia de la era cristiana. Entendían que las cartas a las siete iglesias (Apoc. 1-3) fueron dirigidas en su origen a siete iglesias del siglo I en las que Juan tenía el interés propio de un supervisor. El significado de esas cartas se entendía también (por representación simbólica) a siete grandes períodos de la historia cristiana.

Los pioneros adventistas del séptimo día entendían que los sellos, las trompetas y el capítulo 12 (Apoc. 4-12) ofrecían tres líneas paralelas que abarcaban toda la era cristiana. (1) Los siete sellos eran paralelos a las siete iglesias como esbozo de los grandes períodos de la historia cristiana. (2) Las siete trompetas contenían fundamentalmente los juicios de Dios contra las porciones occidental y oriental del Imperio romano. (3) El capítulo 12 presentaba el gran conflicto en el cielo y su reflejo en la experiencia de la iglesia en la tierra.

Los pioneros también coincidían en que la mayor parte de los acontecimientos descritos en los capítulos 13-19 tenían que ver con el tiempo del fin, que terminaba con la segunda venida de Cristo. En cambio, se percibía que Apocalipsis 20-22 iba más allá de la segunda venida.

Por lo tanto, el adventismo histórico convino en que el libro de Apocalipsis se dividía de manera natural en dos partes. Aunque ambos ciclos llevaban hasta el final, el primero abarcaba acontecimientos importantes de la historia profética entre los dos advenimientos de Cristo. Este enfoque interpretativo de Apocalipsis 1-12, conocido como historicismo, se basaba en el modo en que Daniel y el propio Jesús presentan el futuro en términos de una serie de acontecimientos históricos que llevan desde el tiempo del profeta al establecimiento del reino eterno.[1]

Se entendía que la segunda división del Apocalipsis abarcaba fundamentalmente los acontecimientos relacionados con el segundo advenimiento. Aunque en la actualidad pocos la sigan al pie de la letra, la obra *Las profecías de Daniel y el Apocalipsis*,[2] de Urías Smith,

1. Daniel 2 es un buen ejemplo.
2. Urías Smith, *Daniel and the Revelation* (Battle Creek, Michigan, 1897). Existe una versión española en dos tomos: *Las profecías de Daniel y el*

sigue constituyendo una expresión del consenso básico forjado por nuestros antecesores espirituales hace poco más de un siglo.

Nuevas interpretaciones promovidas por algunos

En años recientes varios adventistas del séptimo día han explorado la posibilidad de que la perspectiva escatológica del Apocalipsis pudiera ser mucho más amplia de lo que los adventistas hemos creído. Por lo general, esos intérpretes están de acuerdo con el consenso histórico relativo a las iglesias (Apoc. 1-3) y a la segunda mitad del libro (Apoc. 13-22).

Sin embargo, suelen defender un *segundo* cumplimiento futuro de ciertas secciones del Apocalipsis incluyendo sus períodos cronológicos. Un punto importante de desacuerdo estriba en cómo deben entenderse los sellos y las trompetas (Apoc. 4-11). Esos "intérpretes escatológicos"[3] creen que los sellos y las trompetas (Apoc. 4-11) presentan acontecimientos que están más asociados con el tiempo del fin que con el transcurso global de la era cristiana. Normalmente, entienden que los sellos (Apoc. 4-6) presentan aspectos del juicio investigador iniciado en 1844, e interpretan que las trompetas (Apoc. 8-11) siguen al fin del tiempo de gracia inmediatamente antes del regreso de Cristo. Algunos ven en todo esto *segundos* cumplimientos.

De los estudios de esas personas y de los subsiguientes debates ha surgido la constatación de que los adventistas del séptimo día no hemos invertido en los sellos y las trompetas el tipo de energía creativa que permitiría que se declarase que la posición historicista, o cualquier otra posición, ha quedado firmemente establecida. Los adventistas hemos tendido a dar por sentado que los sellos y las trompetas son dos secuencias históricas que se extienden desde los días del profeta hasta el fin, pero no hemos establecido ese punto de vista sobre la base de una exégesis minuciosa del texto.[4] Se concrete

---

Apocalipsis (Mountain View, California, 1949).

3. A menudo se los etiqueta como "futuristas"; sin embargo, aunque tal designación es descriptiva hasta cierto punto, suelen negar su aceptación de parte alguna del sistema de interpretación dispensacionalista del futurismo.
4. En apoyo de esta afirmación, basta fijarse en el comentario de Urías Smith sobre Apoc. 8: 7 – 9: 21. El 62% de los comentarios de Smith son citas directas de comentaristas que no eran adventistas del séptimo día. La mayor parte del resto está parafraseado. Apenas hay un ejemplo en el que se haga referencia al texto. La posición historicista se da por sentada sin más. Jamás se defiende basándose en el texto de las trompetas.

o no la corrección de las interpretaciones escatológicas emergentes de los sellos y las trompetas, los autores de estas interpretaciones han estimulado el estudio llamando la atención a estas porciones más oscuras del Apocalipsis.

Aunque es posible que una interpretación de los sellos y las trompetas no resulte fundamental para la salvación, las realidades presentes exigen que se les dé mayor atención de la que recibieron en el pasado. Por lo tanto, este capítulo intenta describir varias realidades del libro de Apocalipsis que es preciso tener en cuenta cuando se aborda la manera en que deben ser interpretados los sellos y las trompetas.

La "estrategia general" del Apocalipsis

La función de la estructura literaria

Una prueba importante citada en defensa de una interpretación historicista de los sellos y las trompetas se basa en la observación de que el libro de Apocalipsis está estructurado como un "quiasmo".[5] Una "estructura quiástica" se da cuando las palabras y las ideas mantienen paralelismos mutuos en orden inverso desde el comienzo de un libro hasta su final.

En el caso del Apocalipsis, el material anterior a Apocalipsis 15, en conjunto, tiene su análogo en orden inverso en el material que encontramos tras el capítulo 15. Kenneth Strand considera que la primera sección (la mayor) está circunscrita a toda la era cristiana. El contenido de Apocalipsis a partir del capítulo 15 tiene que ver casi exclusivamente con el tiempo posterior al fin del tiempo de gracia para el mundo, acontecimiento que está aún en el futuro. El "quiasmo" y sus resultados son manifiestos cuando se comparan los primeros tres capítulos del Apocalipsis y los dos últimos.[6] Sin embargo, los

5. Kenneth A. Strand, *Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis], 2ª ed., (Naples, Florida, 1979), 43-59.
6. Obsérvense los siguientes paralelos:

1: 1	«las cosas que deben suceder pronto»	22: 6
1: 3	«dichosos los que [...] y hacen caso de [...]» (NVI)	22: 7
1: 3	«el tiempo está cerca»	22: 10
1: 4	«las siete iglesias»	22: 16

intérpretes escatológicos se han opuesto a esta interpretación de la estructura literaria del Apocalipsis, dado que tiene un impacto negativo en la interpretación que tienen sobre los sellos y las trompetas.

He intentado clarificar la aplicabilidad del esquema de Kenneth Strand a los sellos y las trompetas comparando meticulosamente los capítulos 4-7 con el capítulo 19, tal como sugiere Strand. Encontré, en la lengua original, cuatro grupos de ideas paralelas entre los sellos y el capítulo 19, dos de los cuales inciden directamente en el tema que nos ocupa.[7]

1. En los capítulos 4 y 5 las escenas de adoración presentan la alabanza ofrecida a Dios por la creación y por la cruz. Sin embargo, las escenas paralelas de los capítulos 7 y 19 presentan la alabanza a Dios por redimir a su pueblo de la Babilonia escatológica. Esta observación sugiere que la mejor ubicación de los capítulos 4 y 5 es al comienzo de la era cristiana.

2. Apocalipsis 6: 10 presenta un tiempo en el que Dios "aún no juzga". Apocalipsis 19: 2 se produce después de que ha concluido el juicio. El juicio no tiene lugar en los capítulos 4 y 5, cuando los sellos aún están por abrir. Resulta obvio que el juicio tiene que ocurrir en algún momento entre la apertura del quinto sello (en el que los mártires claman por un juicio) y el pronunciamiento de Apocalipsis 19: 2 sobre la conclusión del juicio.

Estas dos observaciones coinciden con lo que cabría esperar si la primera parte del libro de Apocalipsis tiene que ver con toda la era cristiana y si la segunda se circunscribe al tiempo del fin.

La función del santuario en el Apocalipsis

Las escenas introductorias en el santuario. La investigación ha puesto de manifiesto una serie de indicaciones en el sentido de que el propio Juan entendía que los sellos y las trompetas abarcaban el conjunto

1: 17	«el primero y el último»	21: 6
2: 7	«el árbol de la vida»	22: 2
2: 11	«la segunda muerte»	21: 8
3: 12	«nueva Jerusalén»	21: 10

7. Para una presentación más completa de estos grupos paralelos, véase el cap. 11 del presente volumen, "Los siete sellos".

de la historia del cristianismo y no solo el tiempo del fin. Por ejemplo, las escenas del santuario que introducen las diversas partes del Apocalipsis[8] demuestran una progresión significativa.

Primera escena del santuario (1: 12-20). Aquí la visión usa iconografía del santuario para mostrar la presencia de Cristo entre las iglesias de la tierra; sin embargo, no es una vislumbre del interior del santuario celestial. La escena tiene lugar en la propia Patmos, y los siete candelabros representan las siete iglesias. La invitación explícita a "subir" a la esfera celestial se produce más tarde, en Apocalipsis 4: 1.

Segunda escena del santuario (4: 1 – 5: 14). El centro de atención pasa ahora al santuario celestial. La mayor colección de iconografía del santuario en el libro se encuentra en esta introducción a los sellos. La escena contiene una mezcla total de iconografía de casi cada aspecto del ritual hebreo.

En el santuario terrenal israelita solo había dos ocasiones que comportaban casi todos los aspectos de su culto. Nos referimos al ritual de la inauguración con el que se dedicó el santuario (*cf.* Éxo. 40) y al Día de la Expiación.

La escena del santuario de los capítulos 4-5 es la primera visión del santuario celestial en el libro. Lo más idóneo es identificarla con el rito de inauguración o dedicación del antiguo santuario. El centro de atención está en las consecuencias de la cruz, una de las cuales fue el establecimiento del reinado de Cristo en el santuario celestial.

Decididamente, la presentación no es una escena de juicio, como cabría esperar si se contemplase el Día de la Expiación. De hecho, la fraseología explícita de juicio está totalmente ausente de la escena.[9] La única vez en que una palabra griega que denota juicio aparece en la primera sección del libro es en Apocalipsis 6: 10, ¡y en ese pasaje se afirma que Dios aún no ha comenzado a juzgar! Puesto que la escena del santuario en Apocalipsis 5 precede a la apertura de los sellos, la evidencia de que el quinto sello ocurre en un tiempo de "no juicio" resulta decisiva para ubicar los sellos en la era cristiana en general.

Tercera y cuarta escenas del santuario (8: 2-6 y 11: 19). Ambas escenas transcurren en el santuario celestial. La primera (8: 2-6) pre-

8. Apoc. 1: 12-20; 4: 1 – 5: 14; 8: 2-6; 11: 19; 15: 5-8; 19: 1-8; 21: 1 – 22: 5.
9. Las palabras griegas traducidas "juicio" o "juzgar", κρίσις |*krisis*|, κρίμα |*krima*| y κρίνω |*krino*|, son muy comunes en la segunda sección del libro.

senta una visión explícita de la primera estancia son sus ritos de intercesión. La segunda (11: 19) presenta una visión explícita de la segunda estancia en el contexto del juicio (*cf.* 11: 18).

Quinta escena del santuario (15: 5-8). Esta visión vuelve a echar mano del lenguaje de la inauguración (la gloria que llena el templo), pero en realidad presenta un cierre del santuario, su clausura o el cese de su ministerio.

Sexta escena del santuario (19: 1-10). El lenguaje del *trono*, el *culto* y el *Cordero* es característico de la segunda escena, pero está ausente cualquier imagen explícita del santuario. El santuario celestial ha desaparecido de la visión.

Séptima escena del santuario (22: 1 – 22: 5). El centro de atención de la visión regresa a la tierra, de forma homóloga al capítulo 1. El Señor Dios Todopoderoso y el Cordero son el templo de la santa ciudad (21: 22). Dios está ahora con su pueblo en la tierra (21: 3).

Estas escenas introductorias muestran dos líneas definidas de progresión. En primer lugar, la atención del lector se dirige de la tierra al cielo para, más tarde, volver a la tierra. En segundo lugar, se lo lleva de la inauguración del santuario celestial a la intercesión, al juicio, al cese del santuario y, por último, a su ausencia. Esta progresión se ilustra a continuación.

(1) Apoc. 1: 12-20	TIERRA
(2) Apoc. 4 y 5 (inauguración)	
(3) Apoc. 8: 2-6 (intercesión)	
(4) Apoc. 11: 19 (juicio)	CIELO
(5) Apoc. 15: 5-8 (cese)	
(6) Apoc. 19: 1-10 (ausencia)	
(7) Apoc. 21: 1 – 22: 5	TIERRA

En esta progresión la primera escena explícita del Día de la Expiación o de juicio tiene lugar únicamente en 11: 18, 19. La primera sección del libro se centra en la inauguración y la intercesión; la segunda pasa al juicio y al rechazo. Ello apoya el consenso de los pioneros y la perspicaz observación básica de Kenneth Strand en el sentido de que el libro de Apocalipsis está dividido en dos secciones: histórica la primera y escatológica la segunda.

El patrón diario/anual. Cuando el libro de Apocalipsis en su conjunto se examina a la luz del santuario, se realizan descubrimientos de una naturaleza más implícita. Gracias a las fuentes históricas, hemos llegado a familiarizarnos con la manera en que se desarrollaban los ritos diarios y anuales en el santuario el siglo en el que se escribió el Apocalipsis. Una comparación de Apocalipsis 1-8 con esas fuentes sugiere que esa sección del Apocalipsis refleja los ritos diarios del santuario, que presagiaban la cruz.[10]

El primer acto importante del servicio sacrificial diario (תָּמִיד [*tāmîḏ*]) en el templo era que un sacerdote escogido entrase en el lugar santo para despabilar el candelabro, verificando que cada una de las lámparas estuviese ardiendo con una llama viva y tuviese un suministro suficiente de aceite (*cf.* Apoc. 1: 12-20). Tras esta actuación, se dejaba abierta la gran puerta del templo (*cf.* Apoc. 4: 1). A continuación, era sacrificado un cordero (*cf.* Apoc. 5: 6) y su sangre era derramada al pie del altar de los holocaustos en el atrio exterior del templo (*cf.* Apoc. 6: 9). Tras el derramamiento de la sangre, se ofrecía incienso en el altar de oro del lugar santo (*cf.* Apoc. 8: 3-4; Luc. 1: 8-10). Después, durante una pausa en el canto (*cf.* Apoc. 8: 1), sonaban trompetas para indicar que el sacrificio había concluido (*cf.* Apoc. 8: 2, 6).

La primera parte del Apocalipsis no solo refleja todos los detalles importantes del sacrificio diario en el templo, sino que también alude a ellos esencialmente en el mismo orden. Así, el material que compone los mensajes a las iglesias, los sellos y las trompetas parece estar sutilmente asociado con las actividades del templo relacionadas con el rito diario (*tāmîḏ*). Los adventistas del séptimo día entendemos que esos ritos diarios eran tipos de la fase intercesora del ministerio de Cristo iniciado en el santuario celestial en el momento de su ascensión el año 31 d.C. El hecho de que las escenas introductorias a los sellos y las trompetas estén asociadas con la inauguración del santuario y con la intercesión es, sin duda, compatible con este hallazgo.

Por ello, resulta interesante encontrar en el capítulo 11 que el libro pasa a la fraseología explícita de los ritos anuales del Día de la Expiación. Kenneth Strand ha señalado que Apocalipsis 11: 1-2

10. La fuente de la descripción del sacrificio diario es el tratado *Tamid* de la *Misná*, colección hecha en el siglo II d.C. de tradiciones anteriores que tenían que ver con las leyes, las tradiciones y las prácticas del judaísmo antiguo.

contiene una clara alusión al Día de la Expiación, que se produce inmediatamente después de una referencia a la culminación de las profecías cronológicas de Daniel (Apoc. 10: 5, 6).[11] En Levítico 16 —el capítulo más importante relativo al Día de la Expiación— se efectúa la expiación para el sumo sacerdote, el santuario, el altar y el pueblo. Solo hay otro lugar en las Escrituras en el que se combinan los términos 'santuario', 'altar' y 'pueblo': Apocalipsis 11: 1-2. Dado que Jesucristo, Sumo Sacerdote del NT, no precisa expiación alguna, la referencia común a la medición del *santuario*, el *altar* y las *personas* parece una evocación deliberada del Día de la Expiación como el momento en que eran evaluados o "medidos" (*cf.* 2 Sam. 8: 2; Mat. 7: 2). Esta sutil alusión al Día de la Expiación se da inmediatamente antes de la más explícita de Apocalipsis 11: 18-19.

En conclusión, podemos inferir que el patrón diario/anual incorporado en la iconografía del santuario en el Apocalipsis sugiere que la primera porción del libro (Apoc. 1-10) fue escrita teniendo en mente el ministerio intercesor de Cristo. En el capítulo 11, la iconografía relativa a los ritos diarios es sustituida por alusiones al ministerio, centrado en el juicio, del Día de la Expiación. Esto es lo que cabría esperar si la primera sección del libro se centrase fundamentalmente en los acontecimientos importantes de la era cristiana y si la segunda lo hiciese en los acontecimientos finales de esa era, cuando el juicio ponga fin al pecado y a los pecadores.

Las fiestas anuales en el Apocalipsis. Igual de llamativa es la evidencia de que el libro de Apocalipsis parece estar modelado siguiendo las fiestas anuales del año judío.[12]

Pascua. Las cartas a las siete iglesias son evocadoras de la Pascua, fiesta fundamental de la primavera. Por ejemplo, en ningún otro lugar del Apocalipsis hay una concentración tan intensa de referencias a la muerte y la resurrección de Cristo (*cf.* Apoc. 1: 5, 17-18).[13] El intenso escrutinio al que Cristo somete a las iglesias trae a la memoria la búsqueda

11. Kenneth Strand "An Overlooked Old Testament Background to Revelation 11: 1" [Un antecedente veterotestamentario pasado por alto de Apocalipsis 11: 1], *AUSS* 22 (1984): 317-325.
12. Deseo expresar mi gratitud a Richard Davidson, del Seminario Teológico Adventista del Séptimo Día, por muchos de los paralelos aquí descritos.
13. Aunque el cordero inmolado es mencionado en la siguiente parte del Apocalipsis (Apoc. 5: 6), había muerto antes de la escena de Apoc. 5 (Apoc. 5: 5-6; *cf.* 3: 21).

que se efectuaba en todo hogar judío para deshacerse de todo resto de levadura inmediatamente antes de la Pascua (Éxo. 12: 19; 13: 7). Dado que la Pascua es la única fiesta cumplida por el Cristo terrenal (1 Cor. 5: 7), resulta apropiado que esté asociada con la porción del libro en la que es presentado en su ministerio en pro de las iglesias de la tierra.

Pentecostés. Como inauguración del santuario celestial, la escena del trono presentada en Apocalipsis 4-5 está asociada, muy adecuadamente, con Pentecostés. El primer Pentecostés tuvo lugar en la época en que Moisés recibió la ley en el monte Sinaí (Éxo. 19-20). Como nuevo Moisés, Cristo recibe de Dios, por así decirlo, la nueva Tora (Apoc. 5). Éxodo 19 también constituyó la instauración de Israel como pueblo de Dios (Éxo. 19: 5-6; *cf.* Apoc. 5: 9-10). La liturgia judía para la fiesta de Pentecostés incluía la lectura no solo de Éxodo 19, sino también la de Ezequiel 1, antecedente literario fundamental de Apocalipsis 4-5.

Fiesta de las Trompetas, Día de la Expiación. El toque de siete trompetas —cerca del punto central del libro (Apoc. 8-9, 11)— recuerda al lector las siete fiestas mensuales de novilunio que culminaban en la Fiesta de las Trompetas, que marcaba la transición entre las fiestas de primavera y las de otoño. La propia Fiesta de las Trompetas, que caía el primer día del séptimo mes (correspondiente a la séptima trompeta), anunciaba el tiempo de juicio, que culminaba el Día de la Expiación (*cf.* 11: 18-19). A partir de ese punto, hay en el libro un interés creciente en el concepto de juicio.[14]

Fiesta de los Tabernáculos. La última de las cinco fiestas básicas del sistema levítico (*cf.* Lev. 23) era la Fiesta de los Tabernáculos que seguía al Día de la Expiación. Había acabado la cosecha (*cf.* Apoc. 14-20). Ahora Dios moraba con su pueblo (Apoc. 21: 3). Las celebraciones escatológicas del Apocalipsis están repletas de imágenes de festejos, ramas de palmera, música y regocijo ante el Señor.[15] Las imágenes fundamentales de la fiesta —el agua y la luz— encuentran su cumplimiento culminante en Apocalipsis 22: 1, 5.

Dentro del adventismo, las fiestas de primavera se han asociado con la cruz de Cristo y con su toma de posesión del ministerio en el santuario celestial. Las fiestas de otoño hallan su cumplimiento en el tiempo del fin y en el juicio previo al advenimiento, así como en los acontecimientos que rodean la segunda venida de Cristo. Lo que se ha pasado

14. Apoc. 14: 7; 16: 5, 7; 17: 1; 18: 8, 10, 20; 19: 2; etcétera.
15. *Cf.* Apoc. 7: 9ss. y Apoc. 19: 1-10, al igual que Apoc. 21-22.

por alto es el hecho de que la Fiesta de las Trompetas se produce como culminación de siete fiestas de novilunio (Núm. 10: 10) y constituye un puente entre las fiestas de primavera y las de otoño. Por lo tanto, en las siete trompetas del Apocalipsis encontramos precisamente el puente cronológico entre las fiestas de primavera y las de otoño, entre una concentración del interés sobre la cruz y el comienzo de la era cristiana, y un interés preponderante en el tiempo del fin en el Apocalipsis.

Por eso, la primera sección del Apocalipsis, basada en los sacrificios diarios y las fiestas de primavera, ofrece un énfasis en la cruz y sus efectos; mientras que la segunda mitad del libro, basada en los sacrificios anuales y las fiestas de otoño, se centra en el fin. La Fiesta de las Trompetas (primer día del séptimo mes) daba paso a la época del año en que tenía lugar el juicio y el santuario era purificado (Apoc. 11: 18-19).

Resumen

El material anterior sobre el trasfondo del santuario en el Apocalipsis indica que el quiasmo de Kenneth Strand está perfectamente apoyado por amplias tendencias que abarcan el libro de Apocalipsis en su conjunto. Esas tendencias sugieren que Juan entendía que los sellos y las trompetas abarcan todo el transcurso de la historia cristiana desde su época hasta el segundo advenimiento (con independencia de la duración que Juan adjudicara a ese lapso). El principal punto de diferencia con Strand se circunscribe a si el punto central del libro es Apocalipsis 11-12 o 14-15.

Sin embargo, esta cuestión no es una diferencia sustantiva. El material de Apocalipsis 12-14 es transicional. Su objetivo e interés es la ira final de las naciones contra el remanente (12: 17; 13). Pero dedica mucho tiempo a recapitular la historia que llevaría a esa culminación, preparando el escenario para las actuaciones finales de personajes que llevan en su papel durante gran parte de la historia. A partir del capítulo 15, el centro de atención casi exclusivo está puesto en el fin mismo del tiempo del fin.

El historicismo y los siete sellos

El espacio no permite dar respuesta punto por punto a los argumentos de quienes creen que la profecía de los sellos (Apoc. 4-8) está

concebida para presentar los acontecimientos del tiempo del fin.[16] Sin embargo, el argumento bíblico más crucial en pro de esa posición surge de dos observaciones: (1) Está claro que Apocalipsis 4 y 5 contienen paralelos con Daniel 7, Ezequiel 1-10 y Apocalipsis 19. Dado que el juicio es la temática fundamental de estos pasajes paralelos, se infiere que la escena de Apocalipsis 4-5 tiene que ser la del juicio investigador iniciado en 1844. (2) Está claro también que parte de la iconografía de Apocalipsis 4-5 evoca aspectos de los ritos del Día de la Expiación.[17] Por ende, puede suponerse que toda la escena es una presentación del Día de la Expiación. Desde luego, estos argumentos merecen investigación, pero no echan abajo la imagen global que acabamos de esbozar.

Para empezar, los paralelos con Ezequiel y Daniel son informativos, pero no agotan el tema. El revelador también alude a otros pasajes importantes del AT.[18] El denominador común entre los cinco pasajes del AT no es el juicio, sino una descripción del trono de Dios. De hecho, Juan elige la iconografía del trono de Dios de Daniel 7 y Ezequiel 1-10, pero evita emplear los aspectos judiciales de esos pasajes.[19]

Las manifiestas diferencias entre Apocalipsis 4-5 y Daniel 7 son especialmente llamativas. En Daniel se ponen tronos (Dan. 7: 9); en Apocalipsis los tronos ya están puestos (Apoc. 4: 2-4). En Daniel se abren muchos libros (Dan. 7: 10); en Apocalipsis hay un libro sellado (Apoc. 5: 1). En Daniel la figura central es el «hijo de hombre» (Dan. 7: 13; término con el que, desde luego, el revelador está familiarizado: 1: 13); en Apocalipsis es el Cordero (Apoc. 5: 6; término más

16. Para una presentación de la profecía de los sellos, véase el cap. 11 del presente volumen.
17. La "puerta" de 4: 1 puede referirse a la puerta que había entre las estancias del tabernáculo terrenal del AT (el término puede usarse también para otras vías de paso dentro del santuario). El trono puede evocar el propiciatorio que había sobre el arca del pacto. Las tres piedras de la primera parte de Apocalipsis 4 pueden encontrarse en el pectoral del sumo sacerdote, que oficiaba el Día de la Expiación. Los cuatro seres vivientes evocan los cuatro querubines del templo de Salomón.
18. Isa. 6; 1 Rey. 22: 19-22; Éxo. 19.
19. Los autores bíblicos tardíos usan con frecuencia escritos inspirados anteriores con un propósito diferente de la intención fundamental del autor original.

apropiado, en cualquier caso, para el ritual diario que para el Día de la Expiación).

Tal como se ha destacado anteriormente, en la escena de Apocalipsis 4-5 se halla totalmente ausente el lenguaje de juicio[20] hasta 6: 10, donde está claro que el juicio no ha empezado aún. ¡Parece inconcebible que Apocalipsis 4-5 pudiera ser la escena del juicio final si ese juicio ni siquiera ha comenzado ya en el momento en que se abre el quinto sello!

Aunque en Apocalipsis 4-5 hay algunas alusiones al santuario que podrían estar relacionadas con el Día de la Expiación, hay muchas más que tienen que ver con otros aspectos del santuario y de sus ritos. La impresión global dejada por este pasaje no se circunscribe a ninguna estancia ni a ningún rito específicos, sino que sugiere una enumeración global de casi todos los aspectos del antiguo ritual.

La anterior serie de observaciones relativas al santuario en la estructura literaria de Apocalipsis indica poderosamente que Apocalipsis 4-5 es una descripción simbólica del servicio inaugural del santuario celestial que tuvo lugar el año 31 d.C. Lo que sigue a la escena inaugural tiene que ver con toda la era cristiana, no solo con su fin.

Los recientes intentos de ubicar Apocalipsis 4 en la primera estancia del santuario celestial y Apocalipsis 5 en la segunda estancia se hunden ante la total ausencia de evidencia en el texto a favor de movimiento alguno del trono entre los dos capítulos. Los dos capítulos presentan un único emplazamiento para la visión.

El historicismo y las siete trompetas

Los argumentos a favor de una interpretación escatológica del conjunto de las trompetas (Apoc. 8-11) son un tanto más impresionantes que las ofrecidas para el conjunto de los sellos. Se defiende que la precipitación a tierra del incensario (Apoc. 8: 5) representa el fin del tiempo de gracia. Así, la serie de trompetas que se da a continuación (8: 7ss.) tiene que encontrar cumplimiento después del fin del tiempo de gracia. Puede verse evidencia adicional favorable a un cumplimiento posterior al fin del tiempo de gracia en el hecho de que los objetos destruidos por las dos primeras trompetas —la tierra, el mar y los árboles— no han

20. En griego las palabras son *krisis*, *krima* y *krino*.

de ser dañados antes de que se complete el sellamiento del capítulo siete (Apoc. 7: 1-3). La tercera prueba en pro de una interpretación de que las trompetas son posteriores al fin del tiempo de gracia es el hecho de que a la plaga de langostas/escorpiones de la quinta trompeta no se le permite que afecte a los sellados, sugiriéndose así un contexto posterior al fin del tiempo de gracia (Apoc. 9: 4).

Naturalmente, estos argumentos desafían directamente las pruebas anteriores de que en la primera sección del Apocalipsis Juan centra su atención sobre la era cristiana en su conjunto y que se centraba de forma específica en el tiempo del fin únicamente en la segunda sección del libro. Sin embargo, cuando se examinan más de cerca, se hace evidente que los argumentos en pro de un contexto posterior al fin del tiempo de gracia para las trompetas se basan más en suposiciones que en la evidencia real del texto bíblico.

Escena de introducción del santuario: Apocalipsis 8: 2-6

La premisa fundamental que subyace al primer argumento es que la escena introductoria del santuario que representa simbólicamente el ministerio sacerdotal de intercesión de Cristo concluye antes de que comiencen las trompetas. Así, la precipitación a tierra del incensario (el fin del tiempo de gracia para la humanidad) precede a los acontecimientos que se suceden en el capítulo. En consecuencia, se entiende que las siete trompetas suenan después del fin del tiempo de gracia.

La presuposición de que la escena introductoria concluye antes de que las trompetas empiecen a sonar puede someterse a verificación de dos maneras. En primer lugar, ¿concluyen las otras escenas introductorias (las que preceden a las siete iglesias, los siete sellos y las siete copas) antes de que dé inicio el septeto? ¿O perduran como trasfondo de toda la secuencia visionaria? En segundo lugar, si las trompetas tienen lugar en gran medida durante el tiempo de gracia, ¿qué evidencia hay en la serie que indique que el tiempo de gracia sigue al alcance de la humanidad?

Cuando examinamos las escenas introductorias de las visiones séptuples del Apocalipsis, descubrimos que no solo preceden a las escenas subsiguientes, sino que permanecen vigentes en el transcurso de las mismas. Por ejemplo, en las siete iglesias la visión introductoria precede a las cartas en la estructura literaria del libro, pero cada carta se retrotrae a las características de Cristo enumeradas en esa

introducción. Dado que las cartas están escritas en prosa normal, no presentan una indicación clara de la estrategia literaria del autor.

Cada uno de los siete sellos se abre durante la actividad continuada del Cordero en la sala del trono celestial (Apoc. 5-6). Esa escena, que comienza con la inauguración del santuario celestial, prosigue durante la ruptura de los sellos hasta la segunda venida y hasta el momento en que toda la creación alaba a Dios (Apoc. 5: 13).

La escena introductoria de las siete copas (Apoc. 15: 5-8) presenta un tabernáculo celestial vacío. Desde luego, esta circunstancia es adecuada para todo el período que sigue al fin del tiempo de gracia.

Así, cada visión introductoria proporciona el marco de la actividad subsiguiente y se mantiene activa en segundo plano hasta la conclusión de la visión. Dado que ello es claramente así para tres de las cuatro visiones séptuples, la carga de la prueba recae en quien desee defender que Apocalipsis 8: 2-6 es una excepción. Es más probable que Juan se propusiera que el lector viera que la intercesión estaba disponible ante el altar de oro hasta el instante en que suene la séptima trompeta, que lleva a la finalización del «misterio de Dios» (Apoc. 10: 7), es decir, el fin de la predicación del evangelio (Rom. 16: 25-27; Efe. 3: 2-7; 6: 19).

Otras pruebas de la vigencia del tiempo de gracia

Lo anterior está apoyado por pruebas abundantes de que el tiempo de gracia permanece vigente durante la sexta trompeta. La sexta trompeta es equiparada con el segundo ay y, como tal, está claro que discurre de Apocalipsis 9: 12 a 11: 14. En Apocalipsis 9: 13 hay «una voz de entre los cuatro cuernos del altar de oro que estaba delante de Dios», clara referencia al altar de oro de Apocalipsis 8: 3, 4. Esto sugiere que la intercesión sigue en marcha en el momento en que suena la sexta trompeta.

En Apocalipsis 9: 20, 21, quienes experimentan la plaga de la sexta trompeta no se arrepienten, lo cual puede indicar que el arrepentimiento seguía siendo una opción. En Apocalipsis 10: 11 el profeta descubre que debe profetizar nuevamente, algo que tendría poco sentido después del fin del tiempo de gracia.

Sin embargo, lo más significativo es que unas personas, a las que Apocalipsis 11: 13 describe como «los demás» o «los supervivientes»

(οἱ λοιποὶ [*hoi loipoi*], la misma palabra aplicada al remanente de Apocalipsis 12: 17),[21] «se aterrorizaron y dieron gloria al Dios del cielo». Independientemente del momento de la historia que pensemos que esto tiene lugar, está claro que es una respuesta apropiada al evangelio proclamado por el primer ángel de Apocalipsis 14: 6, 7: «Temed a Dios y dadle gloria».[22]

Por ello, resulta evidente que el tiempo de gracia sigue vigente, y que la intercesión de Apocalipsis 8: 3, 4 prosigue hasta el final de la sexta trompeta. Está claro que no se pretende que las siete trompetas en conjunto suenen después del fin del tiempo de gracia.

¿Son las trompetas posteriores al sellamiento (Apoc. 7)?

Un argumento adicional en pro de una interpretación escatológica para las siete trompetas señala la similitud de lenguaje entre Apocalipsis 7: 1-3 y Apocalipsis 8: 7-9. Según Apocalipsis 7, la tierra el mar y los árboles no han de ser dañados hasta que se complete la tarea del sellamiento. Dado que esos son los objetos específicos afectados por las trompetas primera y segunda, se sugiere que esas trompetas deben darse, cronológicamente, después del sellamiento y, por ende, ocurrir en tiempos posteriores al fin del tiempo de gracia.

Sin embargo, debería observarse que Apocalipsis 8: 2 introduce una nueva secuencia; por ello, es necesario demostrar que la secuencia de las trompetas sucede *cronológicamente* a la sección literaria que la precede. Ciertamente, los capítulos 4 y 12 se retrotraen a un punto anterior de la historia. ¿Por qué no también el capítulo 8?

Aunque es verdad que los objetos destruidos en las primeras dos trompetas son protegidos en Apocalipsis 7: 1-3, también lo están en la quinta trompeta (Apoc. 9: 4). Este hecho suscita serios interrogantes en cuanto a si la secuencia de las trompetas ha de considerarse como una secuela inmediata de la visión del capítulo 7.

Con todo, es aún más decisivo el hecho de que el paralelo más firme entre la primera parte de Apocalipsis 7 y las siete trompetas se en-

21. También en contraste deliberado con los *hoi loipoi* impenitentes de Apoc. 9: 20.

22. En contraposición directa con las personas de Apoc. 16: 9, que prefieren rehusar arrepentirse y blasfemar contra Dios en vez de darle gloria. Obsérvese que la impenitencia ha avanzado en 16: 9, 11 más allá de la fase de 9: 20, 21.

cuentra en Apocalipsis 9: 14, 16. En ambas secciones, las acciones de atar y desatar están referidas a cuatro ángeles. En ambas secciones, hay personas que están siendo contadas: en Apocalipsis 7, el pueblo de Dios; en Apocalipsis 9, su reflejo demoniaco. Y constituyen los únicos dos lugares del Apocalipsis que contienen las crípticas palabras: «Oí su número [ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν [*ēkousa ton arithmon*]]». Si el tiempo de gracia sigue vigente durante la sexta trompeta y luego llega a su fin con el toque de la séptima, la sexta trompeta es el equivalente histórico exacto de Apocalipsis 7: 1-8. Es la última oportunidad de salvación inmediatamente antes del fin.

Por lo tanto, las siete trompetas no siguen a los acontecimientos de Apocalipsis 7 en orden cronológico. Antes bien, las trompetas reciben su entrada y dan inicio con la visión introductoria de Apocalipsis 8: 2-6. El tema principal de esa visión es la intercesión ante el altar del incienso. Se trata de una continuación apropiada a la inauguración del santuario celestial, tal como es descrita en Apocalipsis 5.

El libro de Apocalipsis pasa de forma natural, tal como se ha mostrado anteriormente, de una visión de la cruz,[23] pasando por una visión de la inauguración del ministerio de Cristo a la luz de la cruz (Apoc. 5) a un retrato del ministerio intercesor resultante (Apoc. 8: 3, 4) y, en último término, al juicio que antecede el fin (Apoc. 11: 18, 19). Este orden de acontecimientos es característico de todo el NT.

El sello de Dios (Apoc. 9: 4)

El último argumento importante en pro de una interpretación escatológica de las trompetas se apoya en la observación de que la quinta trompeta no afecta a los sellados (Apoc. 9: 4). Se defiende que si el sellamiento es el último acontecimiento antes del fin del tiempo de gracia, los acontecimientos de la quinta trompeta tienen que ocurrir después del fin del tiempo de gracia. Sin embargo, este argumento da por sentadas varias cosas que es preciso demostrar. Da por sentado que el "sellamiento" significa exactamente lo mismo en ambos contextos. Da por sentado que el "sellamiento" está limitado al tiempo del fin. Da por sentado que las visiones de Elena G. de White sobre el sellamiento de Apocalipsis 7: 1-3 se aplican también a Apocalipsis 9: 4.

23. Apoc. 1: 5, 17, 18; *cf.* 5: 6, 9, 12.

Si nos acercamos a Apocalipsis 9: 4 dentro del contexto del NT en su conjunto, estas suposiciones son difíciles de sostener. Las palabras griegas para decir "sellamiento" (σφραγίς, σφραγίζω [*sfragis*, *sfragizō*]) tienen significado múltiple. Por ejemplo, cuando se pone un sello en un documento, un mensaje o una tumba, su propósito puede ser ocultar o confinar.[24] Un significado alternativo es certificar que alguien o algo son fiables.[25] Sin embargo, cuando se refiere al pueblo de Dios, el significado predominante de sellar es la pertenencia a Dios y la aceptación por parte de este («Conoce el Señor a los que son suyos»).[26] En este sentido, era una realidad presente ya en la época de Abraham (Rom. 4: 11).

Si en un pasaje dado el contexto indica que estamos *antes* del fin del tiempo de gracia, el concepto de un pueblo sellado debe entenderse en el sentido general de los que pertenecen a Dios en cualquier época. Así, no debería suponerse que el sellamiento de Apocalipsis 7: 1-3 sea necesariamente idéntico al de Apocalipsis 9: 4.

Tampoco debiera darse por sentado que el sellamiento de Apocalipsis 7: 1-3 esté limitado al tiempo del fin. Apocalipsis 7: 1-3 no limita explícitamente el sellamiento al tiempo del fin; meramente se centra en la significación de la labor de sellamiento en el tiempo del fin. En relación con esto, puede observarse que, con independencia de lo que Elena G. de White interpretarse sobre Apocalipsis 7: 1-3, nunca cita Apocalipsis 9: 4 en un contexto escatológico, por lo que resulta poco prudente dar por sentado lo que ella misma nunca afirmó.

Resumen

Por lo tanto, está claro que los argumentos que muchos han utilizado para situar las trompetas en un contexto escatológico no tienen el peso necesario para echar abajo la perspectiva general esbozada en la primera parte de este capítulo en el sentido de que las trompetas abarcan toda la era cristiana.

Conclusiones

En este breve capítulo hemos combinado varias observaciones textuales para demostrar que el profeta Juan tenía presentes dos grandes

24. Mat. 27: 66; Apoc. 5: 1, 2, 5, 9; 6: 1, 3, 5, 7, 9, 12; 8: 1; 10: 4; 20: 3; 22: 10.
25. Juan 3: 33; 6: 27; Rom. 15: 28; 1 Cor. 9: 2.
26. 2 Tim. 2: 19; *cf.* 2 Cor. 1: 22; Efe. 1: 13; 4: 30.

perspectivas cuando redactó sus visiones. En la primera sección del libro se centró en la era cristiana en su conjunto, pasando de su época al tiempo del fin. En la segunda sección del libro delineó fundamentalmente los acontecimientos del fin.

Esta percepción pone en paralelo el patrón de los otros dos grandes pasajes "apocalípticos" del NT: Mateo 24 (y sus paralelos: Lucas 21 y Marcos 13) y 2 Tesalonicenses 2. Cada uno de esos pasajes contiene una primera sección que se centra en la era cristiana en su conjunto.[27] Estas secciones son seguidas inmediatamente por una atención especial a la culminación en el tiempo del fin.[28] Así, debidamente entendido, el libro de Apocalipsis está en perfecta armonía con la teología y las prácticas literarias del NT, aunque su lenguaje sea del todo excepcional.

El peso de la evidencia presentada en este capítulo reconoce que el consenso de los pioneros adventistas del séptimo día sobre los sellos y las trompetas, aunque empañado por algunas inexactitudes históricas y un discernimiento exegético limitado, fue, no obstante, preciso en su percepción de que Juan, por inspiración, se propuso que los sellos y las trompetas abarcaran toda la era cristiana y no solo el fin de esa era.

27. *Cf.* Mat. 24: 3-14 y 2 Tes. 2: 3-7.
28. 2 Tes. 2: 8-12; Mat. 23-51, especialmente los vers. 27-31. Debiera notarse que esta doble perspectiva es particularmente clara en Lucas, en cuyo Evangelio los «tiempos de los gentiles» forman un puente entre la descripción del año 70 d.C. y de las realidades generales acaecidas durante la era cristiana (Luc. 21: 7-23) y la descripción del tiempo del fin (Luc. 21: 25ss.).

Capítulo XI

Los siete sellos

Jon Paulien

Sinopsis editorial. Tal como se señaló en el Informe del CDA (capítulo 9 del presente volumen), las escenas representadas en la tierra durante la ruptura secuencial de los primeros seis sellos se suceden a lo largo de la era cristiana. La escena del trono en el santuario celestial —la presentación que el Apocalipsis hace de la instauración de Jesús como «Príncipe y Salvador» a la diestra del Padre (Hech. 5: 31) en el momento de su ascensión— es el marco histórico de la recepción del rollo sellado por parte de Cristo. A partir de ese instante en el tiempo, comienza a romper los sellos, uno por uno.

Una clave fundamental para descifrar el simbolismo del libro de Apocalipsis es la iconografía que Juan extrae del AT para describir el contenido de sus visiones. El presente autor presenta un instrumento útil en este sentido al adjuntar tres tablas de las alusiones al AT que tienen un impacto en la profecía de los sellos. También se incluye una cuarta tabla, que compara Apocalipsis 6 con el sermón apocalíptico de Jesús en los Evangelios.

Aunque el libro sellado no se abre jamás en el tiempo de gracia, su identidad resulta importante para la interpretación de esta sección de la profecía general. El presente autor sugiere que debería entenderse que está relacionado con el propio libro de Apocalipsis. Así, el libro que el Padre entrega al Cordero victorioso para que lo abra y lo lea (5: 1-7) es idéntico a la «revelación» que Dios da a Cristo de «las cosas que deben suceder pronto» (1: 1; *cf.* 1: 19). En ese caso, el libro contiene no solo la historia y el destino del mundo y de la iglesia, sino también el plan que Dios tiene para librar a su pueblo y resolver el conflicto moral que ha quebrado la unidad de su creación.

El lenguaje de los sellos contiene claras alusiones a las maldiciones o los juicios del pacto que amenazaban a Israel si rechazaba a Dios. A la vez, las experiencias que se dan en el momento de la apertura de cada sello son homólogas, de forma llamativa, a los acontecimientos predichos por nuestro Señor en el Monte de los Olivos (Mat. 24-25;

Mar. 13; Luc. 21), acontecimientos que tendrían lugar antes de la caída de Jerusalén y antes de su regreso y del fin del mundo.

Así, la fructífera predicación del evangelio (el caballo blanco) da por resultado no solo victorias para el reino, sino que es seguida por persecuciones, divisiones y, para quienes rechazan la gracia divina, hambre y declive espirituales crecientes. El quinto sello registra el clamor de los mártires de justicia divina, mientras que el sexto abandona el simbolismo, por así decirlo, y esboza a grandes trazos los acontecimientos que señalan el inminente gran «día del Señor».

Aunque la profecía de los sellos recorre brevemente el éxito y las tribulaciones de la "iglesia militante", mantiene presentes ante el ojo de la fe las grandes verdades de que el Cordero de Dios, el León de Judá, venció a las fuerzas del mal en el Calvario y reina ahora con su Padre. Todo está sometido a su control. El destino de la humanidad está en sus manos.

Esquema del capítulo

I. Introducción
II. Exégesis general
III. Escena introductoria del santuario
IV. La ruptura de los sellos
V. Tablas de alusiones (1-4)

Introducción

En años recientes la profecía de los siete sellos del Apocalipsis ha copado un interés creciente entre pastores y laicos adventistas del séptimo día. En este capítulo examinamos las cuestiones fundamentales que suscita el texto de Apocalipsis 4-6. Se espera que esta breve introducción estimule el análisis meticuloso del pasaje y que sirva de guía para un estudio ulterior. Puesto que no hay ninguna interpretación de los sellos que haya zanjado tales cuestiones de forma tan decisiva como para resultar obvia para cuantos con sinceridad buscan la verdad, ninguna interpretación de los sellos (incluida esta) debería convertirse en centro de disputa teológica.

Exégesis general

El pasaje comienza con una invitación que se extiende a Juan para "subir" y adentrarse por una puerta que da acceso al mismísimo cielo

(4: 1). Allí se le permite ver el trono de Dios, que está rodeado por el séquito celestial (4: 2-8). En una escena de alabanza y devoción inexpresables (4: 8-11), Aquel «que está sentado en el trono» es adorado por su santidad y su papel en la creación de todas las cosas.

La escena de adoración se ve interrumpida por un momento de crisis. No puede abrirse un libro de gran importancia, que se encuentra en la mano del Monarca entronizado, a no ser que se encuentre una persona "digna" de romper sus siete sellos (5: 1-4). Cristo, presentado como un "cordero inmolado" y declarado digno, se presenta y recoge el libro de la diestra de Aquel que se sienta en el trono (5: 5-7). Esta acción desencadena un *crescendo* de alabanza aún mayor, tanto al Cordero como a Aquel que se sienta en el trono (5: 8-14). Se da la impresión de que se trata, quizá, del momento más decisivo de la historia del universo.

La escena centra entonces la atención sobre la acción del Cordero: la ruptura, uno tras otro, de los siete sellos del libro (6: 1-17). Aunque el libro lacrado no puede ser leído hasta que se rompan todos los sellos, la acción de ruptura de cada uno de ellos desencadena acontecimientos terribles en la tierra. La ruptura de los cuatro primeros sellos da por resultado la aparición de jinetes que montan en caballos cuyas acciones producen en la tierra una desunión y una angustia crecientes (6: 1-8). La ruptura de los sellos quinto y sexto pone de relieve el sufrimiento de los mártires y las señales cósmicas que preceden al fin (6: 9-17). El capítulo concluye con una pregunta solemne en el gran día de la ira de Dios y del Cordero: ¿Qué ser humano «podrá sostenerse en pie?» (6: 17).

La respuesta se ofrece en el capítulo 7. Cuando soplan sobre la tierra los vientos de la contienda, quienes tengan en la frente el sello del Dios viviente serán protegidos (7: 1-3). Estas personas que permanecen "de pie" son descritas con un par de imágenes: 144,000 constituidos por doce mil de cada una de las 12 tribus de Israel (7: 4-8), y una multitud innumerable de todas las tribus de la tierra (7: 9-17). Ya sea que estas dos designaciones representen un grupo o dos, está claro que presentan la totalidad de aquellos que son guardados del gran día de la ira. Se unen a la corte celestial en alabanza (7: 9-12) y en servicio ante el trono (7: 14-17).

Los sellos en su contexto

Las declaraciones de introducción y conclusión son de importancia capital para la interpretación de cualquier libro de la Biblia.

Esto es especialmente importante en lo que se refiere al Apocalipsis. El profeta Juan, con gran pericia, recurre a la técnica de incrustar en la sección precedente cada uno de los resúmenes introductorios, con frecuencia en su punto culminante.

Por ejemplo, aunque el sufrimiento de las almas que hay bajo el altar (6: 9-11) supone una culminación sobresaliente a la secuencia de guerra, hambre y peste de los cuatro jinetes, la respuesta a su clamor —«¿Hasta cuándo, Señor?»— aguarda las plagas de las siete trompetas (*cf.* 8: 3-5, 13). Asimismo, los cinco conceptos centrales de 11: 18 se convierten en el principio ordenador de los capítulos 12 a 22.[1] El mensaje del tercer ángel (14: 9-12) es la culminación de la respuesta de Dios al ataque del dragón y sus aliados. Sin embargo, el lenguaje señala a la vez al pasaje posterior de 15: 1, que introduce las plagas de los cálices. Apocalipsis 21: 1-8 hace a la vez de culminación de la visión de los mil años y de introducción a la detallada descripción de la nueva Jerusalén.

Pasaje trampolín: Apocalipsis 3: 21. Por lo tanto, la clave para el significado global de la mayoría de las porciones del Apocalipsis se encuentra a menudo en una declaración culminante anterior. Teniendo presente este detalle, no debería sorprendernos que el mejor lugar para empezar un estudio de los sellos y de su contexto sea Apocalipsis 3: 21. Aunque el pasaje hace de culminación de todas las promesas al vencedor (Apoc. 2-3), su lenguaje presenta una visión general resumida del contenido de los siete sellos:

> Al que venza
> le daré el derecho de que se siente conmigo en mi trono,
> *tal como* yo también vencí
> y me senté con mi Padre en su trono.[2]

En este texto Cristo promete recompensar al *vencedor* (ὁ νικῶν [*ho nikōn*]) con una participación de su trono. Una analogía de esta acción («tal como»: ὡς [*hōs*]) es la *victoria* (ἐνίκησα [*enikēsa*]) de Cristo que dio por resultado que se sentara con el Padre en su trono. Desde la perspectiva del profeta, la victoria del creyente es descrita como

1. Esto se presenta con más detalle en mi libro *Decoding Revelation's Trumpets* [Descodificación de las trompetas del Apocalipsis] (Berrien Springs, Míchigan, 1988), 337-39.
2. A no ser que se especifique lo contrario, todas las citas del texto del NT han sido traducidas por el propio autor.

una experiencia en curso,[3] pero que se siente en el trono de Cristo es futuro (δώσω [*dōsō*]). En cambio, tanto la victoria de Cristo (*enikēsa*) como su toma de asiento (ἐκάθισα [*ekathisa*]) son acontecimientos específicos del pasado.[4]

El trono del Padre (4: 2ss.), la victoria de Cristo (ἐνίκησεν [*enikēsen*], 5: 5) y la toma de asiento en el trono del Padre por parte de Cristo (5: 6ss.) son los temas centrales de Apocalipsis 4 y 5. Solo en Apocalipsis 7 se permite explícitamente que los redimidos se sumen al regocijo y la adoración de la corte celestial (7: 9-12). Del mismo modo que Apocalipsis 3: 21 pone la recompensa de los santos en relación con la de Cristo, también están relacionadas las dos escenas del trono de Apocalipsis 5 y 7: 9ss., aunque, igualmente, están separadas cronológicamente.[5]

Por lo tanto, la escena introductoria de los sellos (Apoc. 4-5) es una ampliación de la segunda parte de 3: 21 (relativa a la victoria y la entronización de Cristo). La escena de alabanza de 7: 9-17 cumple la promesa de que el vencedor se sentará con Cristo en su trono. Entre las dos escenas del trono se encuentra el capítulo 6. Por lo tanto, los sellos del capítulo 6 se corresponden con la afirmación de 3: 21 («al que venza»); abarcan el tiempo que media entre la victoria del Cordero y la recompensa de los sellados.

Los sellos del capítulo 6 tienen que ver con el período en curso, en el cual el pueblo de Dios está en vías de vencer. Puesto que las muchas

3. En griego, el participio de presente expresa la acción como un proceso continuo.

4. Ambos verbos son aoristos de indicativo en griego y expresan la acción pasada como puntos temporales, no como un proceso.

5. Obsérvense los paralelos literarios entre ambas escenas:

Apoc. 5: 12	*Apoc. 7: 12*
Digno es el Cordero inmolado de recibir el *poder* y las riquezas y la *sabiduría* y la *fortaleza* y la *honra* y la *gloria* y la *alabanza*.	Amén. La *bendición* y la *gloria* y la *sabiduría* y la acción de gracias y la *honra* y el poder y la *fortaleza* a nuestro Dios *por los siglos de los siglos*.
Apoc. 5: 13	*Apoc. 7: 10*
Al que está sentado en el trono y al Cordero, sea la *alabanza* y la *honra* y la *gloria* y el poder, *por los siglos de los siglos*.	Salvación a nuestro Dios *al que está sentado en el trono y al Cordero*.

promesas hechas al vencedor (2: 7, 11, 17, 26; 3: 5, 12, 21) son ofrecidas a las siete iglesias del Asia Menor del siglo I d.C., el período de su victoria ya había comenzado en los días de Juan y continuará hasta que todo el pueblo de Dios se haya sentado con Jesús en su trono.

Ubicación de los sellos. ¿Qué acontecimiento tenía en mente el profeta como punto de inicio de los sellos? Las expresiones «*vencí*», «*me senté*», «*venció*» constituyen delimitadores que nos retrotraen a la muerte, la resurrección y la instauración de Cristo como Sumo Sacerdote en el santuario celestial.[6] La centralidad de la cruz en esta victoria es confirmada por el «cántico nuevo» de los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos (5: 9-10):

> Digno eres de tomar el libro y de abrir sus sellos
> porque tú *fuiste inmolado*
> y *compraste* para Dios con tu sangre
> a muchos de toda tribu y lengua y pueblo y nación
> y los *hiciste* un reino y sacerdotes para nuestro Dios
> y reinarán sobre la tierra.

En este cántico, el tiempo de los verbos griegos[7] se remonta al evento de Cristo y sus consecuencias. El Cordero inmolado compra a la humanidad con su sangre y le ofrece una nueva posición junto a sí. Precisamente la cruz hizo de Cristo «digno» (5: 2; *cf.* 5: 9) de asumir su labor en pro de nuestra salvación en el santuario celestial. La muerte de Cristo constituye la base de la victoria del creyente (12: 11).

Puesto que los acontecimientos de Apocalipsis 7 se producen al final de la historia del mundo,[8] mientras que la escena del trono en Apocalipsis 5 pone hincapié en la muerte de Cristo, resulta evidente que Apocalipsis 6 es una descripción de una visión sobre acontecimientos que ocurren en la tierra *entre* la cruz y la segunda venida. Se presta atención especial al evangelio de Jesucristo y a las personas que aceptan y proclaman ese evangelio.

---

6. Las formas verbales griegas (ἐνίκησα, ἐκάθισα [*enikēsa, ekathisa*], «vencí [...], me senté», 3: 21; ἐνίκησεν [*enikēsen*], «venció», 5: 5) son aoristos de indicativo, lo que indica acontecimientos específicos en tiempo pasado.
7. «Fuiste inmolado» (ἐσφάγης [*esfagēs*]), «compraste» (ἠγόρασας [*ēgorasas*]), «hiciste» (ἐποίησας [*epoiēsas*]).
8. Están en el contexto del gran día del Señor (Apoc. 6: 12-17) y del sellamiento (Apoc. 7: 1-3).

Paralelos estructurales

Resulta esencial que el intérprete del Apocalipsis sea sensible a las otras partes del libro que puedan relacionarse con el pasaje objeto de estudio. En el libro de Apocalipsis la clave para el significado de un pasaje puede encontrarse en el extremo opuesto de la profecía.

Kenneth Strand ha llegado a la conclusión de que los primeros catorce capítulos del libro actúan como paralelo quiástico de los últimos ocho capítulos.[9] Para Strand, la elección de lenguaje efectuada por Juan sugiere que Apocalipsis 4-7 es paralelo, fundamentalmente, al material de Apocalipsis 19 (aunque los elementos de 7: 15-17 están estrechamente relacionados con 21: 3, 4).[10] Apoyándome en el estudio de Strand, comparé meticulosamente el lenguaje de los capítulos 4-7 con el del capítulo 19.[11] Parece haber cuatro grupos principales de palabras e ideas paralelas.

Escenas de adoración. El primer grupo tiene que ver con las escenas de adoración. Los únicos pasajes que combinan a los cuatro seres vivientes, los veinticuatro ancianos, el trono de Dios y las escenas de alabanza y adoración se encuentran en Apocalipsis 4, 5, 7 y 19.[12] Otros elementos comunes de estos capítulos incluyen las palabras escogidas para dar alabanza a Dios[13] y las vestimentas empleadas.[14]

En los capítulos 4 y 5, Dios y el Cordero son loados por sus acciones en la creación y en la cruz (4: 11; 5: 9, 12). Pero en los capítulos 7 y 19 son alabados por redimir a la gran multitud al término de su tribulación

---

9. Para un diagrama de cómo funciona esto para el libro en su conjunto, véase Kenneth A. Strand, *Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis], 2ª ed. (Naples, Florida, 1972), 52. Para un resumen más limitado del análisis de Strand, véase los capítulos 1-3 del presente volumen.
10. Véase el muy detallado cuadro de Strand en *ibíd.*, 46. En el Apocalipsis hay otros puntos de conexión con los sellos, especialmente en el cap. 14, pero son mucho menos explícitos que los del cap. 19.
11. Aunque diversos autores adventistas han procurado hallar paralelos a los capítulos 18, 20 y 21, han tendido a centrarse en paralelos temáticos que no llegan a ser demostraciones convincentes de la intención de Juan. Apocalipsis 6 y 19 tienen multitud de paralelos verbales y temáticos en los que se puede basar nuestro examen.
12. Apoc. 4: 6-11; 5: 8-14; 7: 9-14; y 19: 4.
13. *Cf.* el lenguaje de Apoc. 4: 8, 11; 5: 12, 13; 7: 10, 12; 19: 1, 6, 7.
14. Se usan palabras diferentes para describir atuendos esencialmente similares en 4: 4; 6: 11; 7: 9, 13; 19: 8, 14.

(7: 9-14) y por destruir a la Babilonia escatológica (19: 1-8). Esto confirma la posición de que la escena de Apocalipsis 4-5 está circunscrita fundamentalmente al comienzo de la era cristiana, mientras que las de Apocalipsis 7 y 19 se centran en el fin de la misma era.

Escenas con caballos. El segundo grupo importante vincula las actividades de los cuatro jinetes (6: 1-8), especialmente el primero, con el caballo y el jinete de 19: 11-15. Los elementos comunes incluyen el caballo blanco, la corona y la espada.[15] El paralelo más llamativo es el del caballo blanco, símbolo que no aparece en ningún otro lugar del Apocalipsis. En ambos casos, la iconografía tiene que ver con la conquista.

Sin embargo, en 6: 2 la palabra griega para "corona" (στέφανος [*stefanos*]) implica una recompensa por la victoria. En cambio, la palabra griega de 19: 12 (διαδήματα [*diadēmata*]) indica una corona real, lo que implica el derecho a gobernar.[16]

En su contexto (véase más abajo), 6: 2 resalta la victoria de la cruz y sus consecuencias, mientras que 19: 11-15 pone de relieve la derrota definitiva del mal en la segunda venida de Cristo, cuando Cristo asume literalmente del reino. Este paralelo señala el cambio de establecer el derecho de Cristo de gobernar en los lugares celestiales (caps. 4-5) a demostrar ese derecho de gobernar sobre la tierra en el momento de su regreso (19: 11-15).

El caballo blanco del capítulo 6 simboliza la victoria de Cristo en la propagación de su reino invisible mediante la predicación del evangelio. Los caballos blancos del capítulo 19 simbolizan la completa subyugación del mal a manos de Cristo en su segunda venida.

Juicio. El tercer grupo de paralelos relaciona el quinto sello (6: 9-11) con Apocalipsis 19: 1, 2. Aquel es un clamor de juicio (κρίνεις [*krineis*]) y venganza (ἐκδικεῖς [*ekdikeis*]) contra los moradores de la tierra; este proclama que ese juicio (κρίσεις, ἔκρινεν [*kriseis, ekrinen*]) y esa venganza (ἐξεδίκησεν [*exedikēsen*]) se han descargado contra Babilonia, equivalente escatológico de quienes atormentaron a los mártires a lo largo de la era cristiana.

El tiempo de juicio y de venganza mencionado en Apocalipsis 19 no se refiere directamente a nada de los sellos, pero resume el

15. La palabra usada en 19: 15, 21 para 'espada' es ῥομφαία [*romfaia*], usada solo en 6: 8, pero no en 6: 4 (μάχαιρα [*majaira*]).

16. El término es plural (muchas coronas).

contenido explícito de Apocalipsis 18, que, a su vez, se basa en Apocalipsis 17 y 14: 8-11. Así, el surgimiento de la Babilonia escatológica y su juicio y destrucción caen entre el tiempo del quinto sello y la proclamación de Apocalipsis 19: 2. De los cuatro grupos principales de paralelos entre los sellos y Apocalipsis 19, el tercero es el más directo y abarcante, al existir siete paralelos verbales entre 19: 2 por sí solo y 6: 10-11 (diez si se incluye 19: 1).[17]

Día de la ira. Por último, el cuarto grupo comporta un paralelo entre las personas aterradas el día de la ira (6: 15-17) y las que son consumidas en el banquete escatológico de Dios (19: 17-18). Dado que estos dos acontecimientos parecen ser el mismo, no hay inconveniente en concluir que el sexto sello culmina con la truculenta destrucción descrita en 19: 17-21.

El anterior examen apoya la observación general (Strand) de que la profecía de los sellos abarca el amplio recorrido de la historia cristiana, mientras que el material del capítulo 19 se centra en los acontecimientos finales que conducen a la consumación de esa historia. Ello no descarta la obviedad de que los elementos de esta secuencia histórica, tal como están dispuestos, puedan centrarse en el fin como parte de ese recorrido histórico. La evidencia sugiere, desde luego, que los sellos quinto y sexto "se escoran hacia el fin" y apuntan a la misma culminación a la que se alude en Apocalipsis 19. Por otro lado, los cuatro jinetes (6: 1-8) hacen su entrada a raíz de la cruz y sus consecuencias, con un énfasis en la primera parte de la era cristiana.

Escena introductoria del santuario

Centrada en el trono

El término 'trono' (θρόνος [*thronos*]), que representa el derecho a gobernar, es, sin duda, la palabra clave de Apocalipsis 4. Aparece catorce veces. Central todavía para la actividad de la escena, aparece cinco veces en el capítulo siguiente. Casi desaparece del panorama en el capítulo 6 (una vez), pero vuelve en 7: 9-17 con un énfasis comparable al de su posición en el capítulo 4 (siete veces en solo nueve versículos).

17. Dado que 19: 1 tiene nueve paralelos verbales por sí solo con 7: 9-12, la relevancia de 19: 1-2 para los sellos es, ciertamente, indiscutible.

Así, el capítulo 4 sienta la tónica para la actividad celestial en el capítulo 5, mientras que 7: 9-17 es una extensión de los capítulos 4 y 5 en su renovado interés en el trono. El trono casi desaparece del panorama en el capítulo 6, dado que ese capítulo está interesado en los acontecimientos de la tierra.[18]

Por lo tanto, está claro que el trono ocupa un lugar central en la descripción de la visión (Apoc. 4-5).[19] Es lo primero que Juan ve en el cielo; después, toda la actividad se orienta hacia el mismo.[20] En el libro de Apocalipsis, aunque la palabra 'trono' está normalmente vinculada con Dios, puede también estar asociada con Satanás y sus huestes.[21] Por ello, la centralidad del trono en esta porción del Apocalipsis pone de relieve la inquietud del libro por el conflicto entre Dios y Satanás por el dominio del universo.[22]

Los versículos iniciales de Apocalipsis 5 presentan un punto crítico en el desarrollo de ese conflicto. El resto del capítulo afirma que la muerte de Cristo ha garantizado el desenlace de ese conflicto y que el Cristo exaltado comparte ahora el trono de Dios.[23]

Cánticos

En los cinco himnos de esta escena introductoria se da una progresión de pensamiento deliberada. Dos himnos son dirigidos al Padre (4: 8, 11). Los dos siguientes se dirigen al Cordero (5: 9-10, 11-12).

---

18. No obstante, existe un fuerte vínculo literario que conecta el cap. 6 con los caps. 4 y 5, porque cuanto ocurre en el cap. 6 está relacionado con la apertura del libro sellado por parte del Cordero, y se hacen frecuentes referencias a los cuatro seres vivientes.
19. Otto Schmitz, "*thronos*", en *TDNT* 3 (Grand Rapids, 1964): 165.
20. Se producen acciones «en el trono» (ἐπὶ τὸν θρόνον [*epi ton thronon*], 4: 2, 4, 9, 10), «alrededor [κυκλόθεν {*kyklothen*} y κύκλῳ {*kyklō*}] del trono» (4: 3, 4, 6), «del [ἐκ {*ek*}] trono» (4: 5), «delante [ἐνώπιον {*enōpion*}] del trono» (4: 5, 6, 10) y «en medio [ἐν μέσῳ {*en mesō*}] del trono» (4: 6, LBA).
21. Apoc. 2: 13; 13: 2; 16: 10. La palabra también se usa con los veinticuatro ancianos (4: 4 [dos veces] y 11: 16) y con los mártires (20: 4). Aunque el griego de 20: 4 es difícil, los tronos parecen estar ahí para el uso de los mártires en una labor de juicio (κρίμα [*krima*]). No se da una tarea de juicio semejante a los ancianos en los capítulos 4 y 5; sin embargo, sí se ocupan en algún tipo de labor intercesora (5: 8).
22. J. Massyngberde Ford, *Revelation* [El Apocalipsis], AB, 38 (Garden City, Nueva York, 1975), 76.
23. Apoc. 3: 21; *cf.* 5: 6-14; 7: 15, 17; 22: 1, 3. Schmitz, 166-67.

El quinto y último himno se dirige tanto al Padre como al Cordero (5: 13).

Que la igualdad de la alabanza es lo más destacado, y así se explicita, de este telón de fondo resulta evidente por el volumen siempre creciente de los participantes. El himno de 4: 8 es entonado únicamente por los cuatro seres vivientes. El himno de 4: 11 es entonado por los veinticuatro ancianos. El himno de 5: 11-12 es entonado tanto por los seres vivientes como por los ancianos. Con el himno de 5: 11-12, millones de ángeles se unen al coro celestial. El himno quinto y último (5: 13) es entonado por toda la creación. Esta participación siempre creciente indica que el mayor gozo del cielo es exaltar a Jesucristo en la misma medida que su Padre es exaltado (*cf.* Juan 5: 23).

El lenguaje abarcante de 5: 13 sugiere que este himno final es proléptico (presentado de forma anticipada): todo el universo alaba a Dios (*cf.* Fil. 2: 9-11).[24] Por lo tanto, aunque la escena del capítulo 5 pone de relieve la entronización de Cristo al comienzo de nuestra era, también apunta al regocijo universal que habrá al final.

Escena del santuario

Ningún elemento concreto de Apocalipsis 4 deriva explícitamente del santuario del AT; no obstante, el efecto acumulativo de las alusiones refleja una intensa reminiscencia de ese santuario y de sus ritos. Enumeraremos la evidencia.

La palabra 'puerta' (θύρα [*thyra*], 4: 1) aparece más de doscientas veces en el AT griego (LXX), decenas de las cuales tienen que ver directamente con el santuario.[25] Las trompetas (4: 1) se usaban en el culto, así como en la batalla (Núm. 10: 8-10). Es posible que se haya querido que el trono (4: 2) evocara el arca del pacto (*cf.* 11: 19; Sal. 99: 1), pero ello no puede darse por sentado. Podría corresponder a la mesa de los panes de la proposición del lugar santo,[26] dado que la mesa es el único artículo del mobiliario del santuario no mencionado explícitamente en el Apocalipsis.

---

24. Ford, 95.

25. *Cf.* Éxo. 29: 4, 10-11; Lev. 1: 3, 5; 1 Rey. 6: 31-32, 34. Como demuestra una lectura de los pasajes enumerados, la propia palabra no da información alguna de qué puerta del santuario podría estar contemplándose.

26. C. Mervyn Maxwell, *Dios revela el futuro*, tomo 2 (Miami: APIA, 1993): 163-67. Maxwell designa al trono de 4: 2 con la expresión "trono-mesa".

Las tres piedras preciosas (4: 3) se hallan también en el pectoral del sumo sacerdote (Éxo. 28: 17-21).[27] Los veinticuatro ancianos traen a la memoria los veinticuatro órdenes de los sacerdotes en el templo (1 Crón. 24: 4-19). Las siete lámparas (λαμπάδες [*lampades*], 4: 5) pueden evocar el candelabro del lugar santo, aunque se usa una palabra griega distinta.[28] El mar de vidrio (4: 6) hace uso de la palabra griega (θάλασσα [*thalassa*]) aplicada al «mar de metal fundido» del templo de Salomón (1 Rey. 7: 23-24, LBA). La proximidad de los cuatro seres vivientes (4: 6-8) al trono en Ezequiel 1 y 10 nos recuerda a los querubines asociados con el arca del pacto (Éxo. 25: 18-20; 1 Rey. 6: 23-28). Sin embargo, los querubines también eran visibles en el lugar santo (Éxo. 26: 1, 31-35). La tradición judía también asocia al león, el toro, el hombre y el águila con las cuatro banderas o los cuatro estandartes alrededor de los cuales Moisés organizó el campamento israelita en el desierto (*cf.* Núm. 2).

En el capítulo 5 se repiten muchas de estas imágenes, con algunos añadidos. El Cordero inmolado (5: 6), reminiscente de Isaías 53: 7, nos recuerda los sacrificios matutinos y vespertinos (Éxo. 29: 38-42) o el sacrificio pascual (1 Cor. 5: 7). La sangre del Cordero (5: 9) proporciona el medio de adquisición para Dios del pueblo de la tierra. A su vez, dicho pueblo desempeña en analogía el papel de los sacerdotes del santuario del AT (5: 10). Los veinticuatro ancianos sostienen copas de oro llenas de incienso que son interpretadas como las oraciones de los santos (5: 8). Tanto el incienso como las oraciones de los santos están asociados con los sacrificios continuos matutinos y vespertinos del santuario.[29] Ningún pasaje del Apocalipsis contiene una cantidad mayor o una variedad más amplia de alusiones al santuario que esta escena introductoria del santuario.

Había únicamente dos ocasiones en el ritual hebreo en que todo el santuario estaba implicado: el Día de la Expiación y el rito de

27. La relación con el pectoral del sumo sacerdote se ve potenciada por el hecho de que la cornalina (también denominada sardónice o sardio) era la primera piedra enumerada en el hebreo de Éxodo 28, mientras que el jaspe era la última. Así, todas las tribus están representadas en las piedras de los hijos mayor y menor de Jacob (Ford, 71, 85). En el griego (LXX) de Éxo. 28: 21 se dice que el pectoral está "sellado" (σφραγίδων [*sfragidon*]) con los nombres de las doce tribus.

28. La palabra que el AT griego usa para el candelabro es λυχνία [*lygnia*], vocablo empleado en Apoc. 1: 12, 13, 20.

29. *Cf.* Sal. 141: 2; Éxo. 29: 38-43; 30: 7-8; Luc. 1: 9-10.

inauguración (*cf.* Éxo. 40). Por cuanto Apocalipsis 4-5 presenta una escena del santuario tan incisiva, ¿con cuál de estos ritos debería vincularse el pasaje? Considerando que 3: 21 asocia esta escena con la cruz y la entronización de Cristo, dado que está ausente el lenguaje de "templo" (ναός [*naos*]) y de "juicio" (*cf.* 11: 18-19), y puesto que la estructura implícita del Apocalipsis sitúa el Día de la Expiación en la segunda mitad del libro,[30] la mejor identificación para la escena introductoria del santuario en los capítulos 4-5 es el rito de inauguración.

Por lo tanto, concluimos que la mejor manera de entender la escena es como una presentación de la inauguración de todo el santuario celestial el año 31 d.C. En 8: 3-5 el autor se centra más específicamente en los ritos diarios asociados con la primera estancia del santuario. Más tarde, en 11: 19 se presenta de forma manifiesta el arca de la segunda estancia.

Alusiones al Antiguo Testamento

En un apéndice al presente capítulo se presenta una serie de tablas. La Tabla 1 incluye pasajes del AT que Juan probablemente tenía presentes cuando describió la escena de Apocalipsis 4. Un examen de la Tabla 1 indica paralelos reiterados con tres grandes visiones del trono halladas en el AT: Isaías 6; Ezequiel 1-10 y Daniel 7: 9-14. De hecho, en ellas se echan en falta únicamente dos elementos importantes de la escena del Apocalipsis, concretamente los veinticuatro ancianos y el himno de la creación (4: 4, 11). Las tres visiones veterotestamentarias tienen una importancia aproximadamente igual para Apocalipsis 4, manteniendo Ezequiel 1 una ligera ventaja en lo que a influencia se refiere.

Existe también una relación con dos pasajes anteriores del AT relacionados con el trono: la visión de Micaías (1 Rey. 22: 19; 2 Crón. 18: 18) y la aparición de Dios en el Sinaí (Éxo. 19: 16-24). Además, varios de los elementos presentes en esta escena no se encuentran en ninguna de las "visiones del trono" del AT.[31] Por lo tanto, aunque Ezequiel

30. Véase el capítulo 10, "Sellos y trompetas: Debates actuales".

31. Estas incluyen «las cosas que sucederán después de estas»; las tres piedras del vers. 3; los veinticuatro ancianos; las siete lámparas; la expresión «Señor Dios Todopoderoso» (usada en el AT griego como traducción de «Jehová Dios de los ejércitos»); la expresión «el que vive por los siglos de los siglos»; y la aprobación de Dios como Creador de todas las cosas.

y Daniel son de importancia fundamental para Apocalipsis 4, solo aproximadamente la tercera parte del material del capítulo los refleja. Apocalipsis 4 es paralelo de una amplia variedad de fuentes en su descripción de la corte celestial.[32]

El capítulo 5 se basa en la escena del capítulo 4. Por lo tanto, la mayor parte de los pasajes clave del AT relativos al trono de Dios aportan pocas novedades, o ninguna, a la escena.[33] Sin embargo, Daniel 7 proporciona el paralelo *estructural* más prominente. Por ejemplo, Daniel 7 presenta a Dios en el trono, libros abiertos para el juicio, la venida del «hijo de hombre», la concesión del dominio sobre la tierra y la presencia de los santos, así como múltiples miríadas de la hueste celestial.

Apocalipsis 5: 9-14 parece estar estructurado sobre las vicisitudes principales de Daniel 7: 13-27. En primer lugar, el hijo de hombre recibe el dominio (Dan. 7: 13-14; *cf.* Apoc. 5: 6-9). Acto seguido, se hace mención de pueblos, naciones y hombres de todas las lenguas (Dan. 7: 14; *cf.* Apoc. 5: 9). Después, los pueblos reciben el dominio (Dan. 7: 18, 22, 27a; *cf.* Apoc. 5: 10); y, por último, se devuelve a Dios el control de todas las cosas (Dan. 7: 27b; *cf.* Apoc. 5: 13-14).

Sin embargo, existen diferencias significativas entre Daniel 7 y Apocalipsis 5. En el Apocalipsis quedan fuera muchos elementos que aparecen en Daniel y se añaden muchos más.[34] En Daniel se abren libros (plural) antes de que el hijo de hombre entre en escena; en Apocalipsis el libro (singular) nunca se abre en la visión.

---

32. También es posible que Juan conociese 1 Enoc 14: 8-25, pasaje aproximadamente doscientos años más antiguo que el Apocalipsis que también es reminiscente de Ezequiel y Daniel. Para el texto de 1 Enoc en inglés, véase James Charlesworth, ed., *Old Testament Pseudepigrapha* [Los escritos pseudoepigráficos del Antiguo Testamento] 1 (Garden City, Nueva York, 1983-1985): 13-89.

33. Véase en la Tabla 2 una lista de alusiones directas al AT en Apoc. 5. Una posible aportación de Eze. 1-10 es el libro escrito por delante y por detrás, que se encuentra en Eze. 2: 9-10. Éxodo 19 aporta el concepto del pueblo de Dios como un reino de sacerdotes (Apoc. 5: 10). Isaías 6 y 1 Rey. 22 no añaden nada en absoluto.

34. Algunos elementos significativos del cap. 5, como el León de Judá, la Raíz de David, el Cordero inmolado, los siete ojos, el incienso ascendente, el cántico nuevo y el universo en tres niveles (Apoc. 5: 13), son homólogos a otros contextos del AT. Un concepto clave, el de ser «digno», puede no basarse en el AT en absoluto.

Aunque Juan está familiarizado con la expresión daniélica «hijo de hombre» referida a Cristo (Apoc. 1: 13), evita deliberadamente usarla aquí. En su lugar, prefiere usar, más bien, los títulos de Cordero, León de Judá y Raíz de David. En realidad, pese a algunas similitudes generales, menos de una cuarta parte de Apocalipsis 5 procede de Daniel 7.

Sin embargo, lo más llamativo es que Juan evita con esmero el lenguaje de juicio en esta escena del trono. En la lengua griega el juicio se expresa normalmente con los sustantivos κρίσις [*krisis*] y κρίμα [*krima*] y con el verbo κρίνω [*krinō*].[35] Como indican las referencias, Juan está perfectamente familiarizado con el lenguaje de juicio, pero evita deliberadamente usarlo en la primera mitad del libro de Apocalipsis. La excepción aparente (6: 10) no es una descripción del juicio, sino un llamamiento para que empiece ese juicio.

A diferencia del resto del NT, en el que el lenguaje de juicio se aplica a veces a la cruz (*cf.* Juan 12: 31; Rom. 8: 3) y a la predicación del evangelio,[36] el lenguaje de juicio en el Apocalipsis se reserva para las descripciones de acontecimientos escatológicos (Apoc. 12-20). Por lo tanto, debemos resistir la tentación de dar por sentado que, dado que Daniel 7 y Ezequiel 1-10 conllevan juicios investigadores, Apocalipsis 4-5 deba asimismo ser una escena de un juicio investigador. De hecho, Juan suele evitar las partes de Daniel y de Ezequiel que comportan un juicio. Antes bien, se concentra en las partes que ofrecen el lenguaje familiar con el que se describe la sala del trono celestial.

Por ejemplo, la escena del trono de Ezequiel (Eze. 1, 10) cuenta con paralelos reiterados en Apocalipsis 4. Sin embargo, las porciones de juicio, como Ezequiel 9 (la marca en la frente), entran en juego no es la escena introductoria, sino en 7: 1-8, en un marco claramente escatológico. A los veinticuatro ancianos se les da una tarea intercesora (5: 8), pero no judicial (como a los mártires de 20: 4). La crisis del capítulo 5 se resuelve no con un juicio, sino con la muerte del Cordero.

Decir esto no es negar que la propia cruz fuera un acto de juicio (Juan 12: 31-32; Rom. 8: 3). Si Juan hubiera querido recalcar los aspectos judiciales de la cruz, le habría resultado fácil hacerlo.

35. *Krisis*, Apoc. 14: 7; 16: 7; 18: 10; 19: 2; *krima*, Apoc. 17: 1; 18: 20; 20: 4; *krino*, Apoc. 6: 10; 11: 18; 16: 5; 18: 8, 20; 19: 2, 11; 20: 12-13.
36. *Cf.* Juan 3: 18-21; 5: 22-25; 9: 35-41.

Pero Juan evita deliberadamente usar ese tipo de lenguaje.[37] Por lo tanto, por significativos que los paralelos estructurales con Daniel y Ezequiel sean para esta escena, no nos obligan a sugerir que alguna porción de los acontecimientos celestiales de Apocalipsis 4-5 presente un juicio escatológico previo al advenimiento.

Esta visión general de los antecedentes veterotestamentarios a la primera escena introductoria del santuario en el libro muestra hasta qué grado el Apocalipsis es subsidiario de los elementos de su trasfondo literario. También demuestra la forma en la que el Espíritu Santo organiza esos elementos de maneras creativas que dan por resultado un producto nuevo y original. Por lo tanto, el intérprete debe evitar una búsqueda aleatoria de fuentes antecedentes para los símbolos de las que se pueda echar mano a voluntad.

Debido a su naturaleza variada, los símbolos son de naturaleza fluida. Su significación particular debe ser determinada por el contexto inmediato, y no necesariamente por su uso en un contexto anterior. Cuando el argumento del autor no resulta evidente en el contexto inmediato, el intérprete puede buscar claves en los temas y el contexto de los pasajes antecedentes; pero nunca se debiera permitir que tales "claves" enmienden el significado de textos que resultan razonablemente claros en sí mismos.

La secuencia de las iglesias marca la pauta

Antes de comenzar un análisis más detallado de la visión introductoria de los sellos, puede resultar útil considerar el papel y la función de las escenas introductorias en el Apocalipsis. El mejor punto de inicio de tal análisis es la introducción a las siete iglesias (1: 9-20). Marca un patrón, con un lenguaje relativamente claro, para lo que hará Juan, de una forma más críptica, del capítulo 4 en adelante.

La escena introductoria a las siete iglesias constituye la base teológica de las cartas a las siete iglesias (Apoc. 2-3). Jesús acude a consolar a Juan con una revelación de sí mismo (1: 17-18). Hará por

37. En realidad, hay pocos pasajes del AT que no estén asociados con el juicio en *algún* sentido. Aunque extrajo material de algunos de ellos, Juan se esforzó en evitar que, a partir de ese lenguaje, el lector llegase a conclusiones indebidas.

todas las iglesias a las que Juan representa lo que ha hecho por él (1: 19-20).[38]

Cristo se presenta a cada iglesia en términos de las características enumeradas en el capítulo primero.[39] A ninguna iglesia se le ofrecen todas las características del Jesús glorificado; cada cual recibe únicamente las características apropiadas a su propia condición. Así, la escena introductoria prosigue en segundo plano en la conciencia del lector en las cartas a las siete iglesias.

Muchas características del Apocalipsis evocan las representaciones teatrales del mundo grecorromano antiguo.[40] Las escenas del santuario al comienzo de la mayoría de las secciones del Apocalipsis desempeñan el papel de decorado del escenario para los respectivos actos del drama.[41] Por lo tanto, cada una de ellas está destinada a estar constantemente a la vista en toda la sección que introduce. Las escenas proporcionan la base teológica para cuanto sigue en esa sección del libro. No debe entenderse que terminen antes de que comience el siguiente bloque de material.

Puede encontrarse un patrón literario similar en la sección del libro que habla de los sellos (4: 1 – 8: 1). La escena introductoria (Apoc. 4-5) es objeto de evocación reiterada en el capítulo 6 durante la ruptura de los sellos (6: 1, 3, 5 7, 9, 12) y la mención de los seres vivientes (6: 1-8). Los acontecimientos del capítulo 6 son

---

38. Obsérvese la significación del "pues" (οὖν [*oun*]) del vers. 19 en el texto griego. La conjunción vincula el ministerio de Jesús con el que Juan realiza en pro de las siete iglesias mediante el libro que Juan escribirá en nombre de Jesús.

39. Obsérvese lo siguiente:

Éfeso	2: 1	*cf.* 1: 13, 16
Esmirna	2: 8	*cf.* 1: 17, 18
Pérgamo	2: 12	*cf.* 1: 16
Tiatira	2: 18	*cf.* 1: 14-15
Sardis	3: 1	*cf.* 1: 4, 16
Filadelfia	3: 7	*cf.* 1: 18
Laodicea	3: 14	*cf.* 1: 15

40. John Wick Bowman, "Revelation, Book of" [Apocalipsis, Libro de], *IDB* 4: 58-71.

41. Apoc. 1: 9-20; 4-5; 8: 2-6; 11: 19; 15: 1-8. *Ibid.*, 63-64.

el resultado de los sucesivos actos de ruptura de los sellos. Dado que el cántico de 5: 13 solo puede tener cumplimiento verdadero en la tierra nueva (Apoc. 21-22), la escena introductoria es contemporánea de todo el lapso abarcado por los sellos (6: 1 – 8: 1).

El punto de interés central de Apocalipsis 5 es la cruz de Cristo (5: 5, 6, 9, 12; *cf.* 3: 21). La victoria de Cristo en la cruz constituye la base teológica de los acontecimientos del capítulo 6, que se ocupa del pueblo de Dios en su empeño por triunfar por la sangre del Cordero (*cf.* 12: 11). Así, los sellos se extienden desde la cruz y la entronización de Cristo hasta el fin del gran conflicto entre Cristo y Satanás, cuando todo el universo estará henchido de completa armonía en la alabanza a Dios (5: 13; *cf.* 7: 9-17).

El Dios creador

> Después de esto miré y, he aquí, una puerta se había abierto en el cielo
> y la primera voz que había oído
> (hablándome con sonido de trompeta)
> dijo: «Sube aquí, y te mostraré las cosas
> que *deben* suceder después de esto»
>
> Apoc. 4: 1

Escena del santuario celestial. La profecía de los sellos se inaugura con una escena introductoria en la que Juan asciende al santuario celestial. La puerta abierta (θύρα ἠνεῳγμένη [*thyra ēneōgmenē*]) es reminiscente de la puerta abierta (θύραν ἠνεῳγμένην [*thyran ēneōgmenēn*]) de acceso a Cristo que da fortaleza a la iglesia de Filadelfia en su debilidad (3: 8).[42] La voz como de trompeta evoca la aparición previa de Jesús a Juan (1: 10).

La expresión «que deben suceder después de esto»[43] recuerda deliberadamente el propósito del Apocalipsis (1: 1, 19).[44] Jesús afirma que «las cosas que son y las cosas que están a punto de suceder des-

---

42. Adela Yarbro Collins, *The Apocalypse* [El Apocalipsis], New Testament Message, tomo 22 (Wilmington, Delaware, 1979), 27, 34.

43. Se trata de un importante paralelo verbal de Dan. 2: 28, 29, 45 en dos Antiguos Testamentos griegos: la Septuaginta (LXX) y Teodoción.

44. En Apoc. 1: 1, la expresión «las cosas que deben suceder» (ἃ δεῖ γενέσθαι [*ha dei genesthai*]) no va seguida por «después de esto» (μετὰ ταῦτα [*meta tauta*]), sino por «pronto» o «en breve» (ἐν τάχει [*en tajei*]). En Apoc. 1: 19, «deben» (δεῖ [*dei*]) es sustituido por «a punto de» (μέλλει [*mellei*]): «las cosas a punto de suceder después de esto».

pués de esto» son la sustancia del libro de Apocalipsis (1: 19). Apocalipsis 1: 1 indica que el énfasis cae sobre las últimas.

La ausencia de «las cosas que son» en 4: 1 nos dice dos cosas: (1) las cartas a las iglesias se centran fundamentalmente en la situación original de la época de Juan más que en la historia posterior,[45] y (2) con el capítulo 4 pasamos al énfasis principal del libro: los acontecimientos que han de tener lugar después de la época de la visión.[46] Vista bajo esta luz, la conexión literaria entre la "puerta abierta" de 3: 8 y 4: 1 no presupone un contexto escatológico para la escena del trono de Apocalipsis 4-5.

La puerta abierta a través de la cual Juan asciende a los atrios celestiales le permite "ver" «la revelación de Jesucristo» que dará por resultado la producción de su libro. Por lo tanto, no es forzar el texto sugerir que el capítulo 4 proporciona una introducción no solo a los sellos sino al resto del libro de Apocalipsis.

«En el Espíritu» (4: 2) parece ser la manera que tiene Juan de introducir la secuencia de una visión (*cf.* 1: 10; 17: 3; 21: 10). El tiempo del verbo griego traducido en la LBA por "colocado" (ἔκειτο [*ekeito*])[47] atestigua que el profeta no entiende que el trono haya sido establecido recientemente, sino, más bien, que ha estado continuamente en ese lugar hasta ese momento. Esto se contrapone a Daniel 7: 9, pasaje en el que "ponen" o "colocan" tronos,[48] señal inequívoca de que Juan no percibe que esta escena sea un duplicado de la encontrada en Daniel.

Esta visión del santuario celestial ofrece una serie de imágenes que subrayan la gloria de la escena (Apoc. 4: 3-6a). Hay piedras preciosas,

45. Que las cartas a las iglesias tengan una intencionalidad primaria en la situación original no excluye en modo alguno la validez de que tengan un simbolismo profético de ciertos aspectos de la historia de la iglesia a lo largo de la era cristiana.

46. La orientación futura de Apoc. 4 y de los capítulos subsiguientes no descarta referencias retrospectivas a acontecimientos del pasado (como el nacimiento de Cristo, 12: 1-5) o a descripciones de la base sobre la que Cristo actuará en el futuro (como la descripción de Apoc. 5).

47. Un imperfecto de indicativo griego de κεῖμαι [*keimai*] (tumbar, reclinar). El tiempo expresa una acción en curso, como el tiempo presente, pero en tiempo pretérito.

48. El AT griego no usa *ekeito* en Dan. 7: 9, pero emplea la forma de aoristo de τίθημι [*tithemi*] (establecer o colocar), lo que implica el acto de poner tronos en su sitio.

un arco iris, truenos y relámpagos, siete lámparas, un mar de vidrio cristalino y veinticuatro ancianos que se sientan en tronos alrededor del trono ataviados con túnicas blancas y que portan coronas (στέφανοι [*stefanoi*]) en sus cabezas.

¿Quiénes son estos veinticuatro ancianos? Son mencionados doce veces en el Apocalipsis.[49] El hecho de que el numeral 24 sea la suma de dos conjuntos de 12 puede sugerir un vínculo con las doce puertas de la nueva Jerusalén, denominadas según los nombres de las doce tribus de Israel *y* los doce cimientos, denominados según los nombres de los doce apóstoles del Cordero.[50] También puede indicarse una relación con los 144,000 (12 veces 12).

Según parece, los veinticuatro ancianos representan a la humanidad exaltada y redimida. Los creyentes victoriosos, no los ángeles, comparten el trono de Dios (3: 21). Normalmente, en el Apocalipsis los santos llevan túnicas blancas.[51] Y las coronas de oro no son coronas reales (*diadēmata*, *cf.* Apoc. 19: 12), sino coronas de victoria (*stefanoi*), particularmente apropiadas para los redimidos y para Cristo.[52]

---

49. Apoc. 4: 4, 10; 5: 5, 6, 8, 11, 14; 7: 11, 13; 11: 16; 14: 3; 19: 4.

50. Es interesante observar que los muros y los cimientos son mencionados dos veces, y cada vez en relación mutua (21: 12-14, 19-21). Evidentemente, se quiere llamar la atención del lector a la relación entre ambos conjuntos de doce.

51. Apoc. 3: 4, 5, 18; 6: 11; 7: 9, 13, 14. En esto, por supuesto, siguen el modelo de Cristo (Apoc. 1: 14). Una posible excepción es Apoc. 19: 14, donde los que acompañan a Cristo en su *parousia* están vestidos de blanco. En Apoc. 19: 8 no se usa la palabra griega traducida "blanco", aunque el texto, indudablemente, apoya las referencias anteriores a los creyentes en túnicas blancas.

52. Apoc. 2: 10; 3: 11; 12: 1; 14: 14. Y también para la falsificación de Cristo (*cf.* Apoc. 9: 7). Puede resultar de interés particular para los lectores adventistas del séptimo día que haya varias conexiones literarias contrapuestas entre los veinticuatro ancianos y la carta a los laodicenses. Los ancianos mantienen una relación de adoración con Jesús en los lugares celestiales; los laodicenses terrestres son repulsivos para Jesús. Los ancianos van ataviados de blanco; los laodicenses están desnudos y se les dice que compren tal atavío. Los ancianos llevan adornos de oro; los laodicenses carecen de él. Los ancianos se han unido a Dios en su trono; a los laodicenses se les promete tal condición si vencen. Los ancianos están totalmente centrados en Dios; los laodicenses están satisfechos de sí mismos. Los ancianos están detrás de una puerta abierta con Jesús; los laodicenses están detrás de una puerta cerrada, al otro lado de la cual, afuera, está Jesús. El impacto literario de esta

Esta prueba de su humanidad es apoyada también por la evidencia de sus antecedentes. Los ángeles jamás se sientan en tronos en lugar alguno de la Biblia o de la literatura judía antigua.[53] En cambio, los cristianos, quienes tienen funciones reales,[54] sí pueden ser así representados.[55] La palabra traducida como "coronas de victoria" (*stefanoi*) se usa para la corona de espinas de Cristo[56] y para la de los creyentes y su recompensa.[57] Los ángeles nunca las portan.[58] Tampoco se llama ancianos a los ángeles, aunque esa sea una designación común para los dirigentes tanto de la sinagoga como de la iglesia.[59]

Por lo tanto, los veinticuatro ancianos parecen ser seres humanos exaltados al cielo antes de la consumación de todas las cosas. Probablemente deban ser identificados con las personas resucitadas en la resurrección de Cristo.[60] Simbolizan lo que todos los creyentes pueden llegar a ser en Cristo.[61]

Seres vivientes. La plena significación de los cuatro seres vivientes (4: 6b-8) se hace evidente únicamente cuando se los contempla a la luz de los antecedentes literarios de Juan; cuestión que no podemos explorar aquí por falta de espacio. Por ser criaturas celestiales vinculadas al trono, dan entrada al primer himno que se entona en el salón del trono, el triple "santo" (4: 8). Este himno recuerda vivamente el pasaje de 1: 4, 8.

«Cada vez» (ὅταν [*hotan*]) que los cuatro seres vivientes alaban al Padre que se sienta en el trono, los veinticuatro ancianos se postran en adoración, arrojan sus coronas ante el trono y entonan su propio cántico (4: 9-11). La expresión 'cada vez' pone de manifiesto que esta escena del capítulo 4 no se circunscribe a un momento concreto (como 31 o 1844 d.C.). Antes bien, presenta la naturaleza permanente de la adoración celestial. El capítulo 4 no es un acontecimiento que haya

---

comparación expresó un llamamiento para que los laodicenses atravesaran la puerta abierta que da acceso a los lugares celestiales en Jesucristo.

53. A. Feuillet, "Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse" [Los veinticuatro ancianos del Apocalipsis], *RB* 65 (1958): 7.
54. 1 Ped. 2: 9-10; Apoc. 1: 6; 5: 9-10.
55. Mat. 19: 28; Luc. 22: 30; Apoc. 20: 4.
56. Mat. 27: 29; Mar. 15: 17; Juan 19: 2, 5.
57. Fil. 4: 1; 1 Tes. 2: 19; 2 Tim. 4: 8.
58. *Ibíd.*
59. *Ibíd.*, 9-14.
60. Mat. 27: 52-53; Efe. 4: 8.
61. Apoc. 3: 21; 12: 11; *cf.* Efe. 2: 6.

ocurrido en una ocasión específica, sino el marco básico de toda actividad en la sala del trono celestial.

Por otro lado, en el capítulo 5 una gran crisis afecta a los atrios celestiales. En 4: 11, el cántico de los ancianos comienza con una palabra que llegará a ser crucial para la resolución de esa crisis:

> *Digno* eres,
> Señor y Dios nuestro,
> de recibir la gloria
> y la honra
> y el poder,
> porque tú creaste todas las cosas,
> y por tu voluntad
> fueron creadas
> y tienen su ser.

Los ancianos atribuyen la dignidad suprema a Dios porque, como Creador, es la fuente de la existencia de toda la creación.[62] Así, el capítulo 4 llega a su culminación gloriosa sin atisbo alguno de la crisis que ha de seguir.

Crisis y resolución

Apocalipsis 5 pasa de la descripción general de la sala del trono y de sus actividades a un instante específico en que se desarrolla una crisis. La crisis es un acontecimiento decisivo, ocurrido una única vez. Pero es superada por la muerte del León/Cordero, lo que da por resultado el regocijo universal.

Aunque el trono está presente, es mencionado con menor frecuencia que en el capítulo 4.[63] Ahora el centro de atención literario está en un libro (βιβλίον [*biblion*]), sus sellos (σφραγῖδας [*sfragidas*]), el Cordero (ἀρνίον [*arnion*]) y la cuestión de quién es digno (ἄξιος [*axios*]) de romper los sellos y abrir el rollo.

El libro lacrado con siete sellos. La interpretación de esta sección del Apocalipsis (4: 1– 8: 1) plantea un problema fundamental. Nos

62. Collins, 37.

63. Dios sigue sentado en (ἐπὶ [*epi*]) el trono (5: 1, 7, 13), el Cordero aparece «en medio» (ἐν μέσῳ [*en mesō*]) del trono (5: 6), y una multitud de ángeles alrededor (κύκλῳ [*kyklō*]) del trono (5: 11) se une a los ancianos y a los cuatro seres vivientes en alabanza al Cordero.

referimos a la identidad y la significación del rollo lacrado con siete sellos.[64]

Cuando las personas son selladas (en el Apocalipsis), el sellamiento actúa como una marca protectora o una señal de pertenencia a Dios (7: 2; 9: 4; *cf.* 14: 1).[65] Sin embargo, cuando se sella un libro o un mensaje, se contempla normalmente la ocultación (22: 10; *cf.* 10: 4).[66]

¿Cuál es el misterioso contenido del rollo? Parece tener algo que ver con el propósito general del libro de Apocalipsis (1: 1-2):

> La revelación de Jesucristo,
> que Dios le dio,
> para mostrar a sus siervos
> las cosas que tienen que suceder pronto,
> y la significó
> enviándola por medio de su ángel
> a su siervo Juan,
> quien dio testimonio sobre
> la Palabra de Dios
> y el Testimonio de Jesucristo,
> que él vio.

El libro de Apocalipsis llegó a la existencia por medio de un triple proceso. Dios entregó la "revelación" a Jesucristo, quien la transmitió en símbolos por medio de un ángel a Juan. Después, Juan la comunicó a la iglesia, en forma de un «libro [*biblion*] de |...| profecía» (22: 7, 10, 18, 19), las cosas que había visto.[67] Por ello, es un paralelo llamativo que en el capítulo 5 Dios entregue un "libro" (*biblion*) a Jesús.

El contenido de la transmisión es resumido en especial en 1: 1 mediante la expresión «las cosas que deben suceder pronto», o sea,

---

64. Está claro que el libro lacrado con siete sellos es un rollo (*cf.* 6: 14 en griego), no un códice, en el que las páginas están cosidas entre sí en un lomo central.

65. Gottfried Fitzer, "*sphragis, sphragizō, katasphragizō*", en *TDNT* 7 (Grand Rapids, 1964): 951.

66. *Ibíd.*, 950.

67. Aunque la expresión "libro de profecía" (τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου [*tēs profēteias tou bibliou*]) no se usa en el contexto inmediato de Apoc. 1: 1-2, el vers. 3 habla de «las palabras de esta profecía» que están escritas, y el vers. 11 contiene la orden «Escribe en un libro lo que ves». Por ello, el libro de Apocalipsis fue resultado de un proceso que partió de Dios, pasando por Cristo y por Juan hasta llegar al libro escrito.

acontecimientos futuros. Estas consideraciones, junto con los paralelos existentes entre 1: 4-8 y 4: 1-8,[68] dejan la impresión de que el libro del capítulo 5 es el contenido del propio Apocalipsis. Así, puede inferirse que el libro sellado contiene el destino del mundo, y el propósito y el plan de Dios de librar a su pueblo en el tiempo del fin, y de resolver el conflicto moral en el universo.

Esta futura acción de Dios está fijada en su propósito (plasmada por escrito en un documento legal), pero está fuera del alcance del conocimiento humano (sellado);[69] de ahí el llanto de Juan. Afortunadamente, puede ser abierto como consecuencia de la cruz.

Posibles alusiones al AT. La significativa información de los antecedentes ofrece otras perspectivas sobre el significado del libro.[70] Dos contextos veterotestamentarios sitúan libros en un marco de juicio. El libro desenrollado escrito por ambas caras en Ezequiel contiene «cantos fúnebres, gemidos y ayes», una advertencia de los juicios que están a punto de caer sobre Judá (2: 9-10). El enorme rollo volador escrito por ambas caras en Zacarías contiene las maldiciones de Dios contra los pecadores flagrantes de la tierra (5: 1-4). Sin embargo, los libros ya están abiertos cuando los profetas los ven, de modo que los paralelos no son del todo convincentes.

Hay otros dos posibles antecedentes que tienen que ver con cuestiones de herencias. Los testamentos romanos eran lacrados por seis testigos y el testador.[71] Y en la época de Jeremías los rollos escritos garantizan que la compra de tierra que realiza conforme a la ley del גֹּאֵל [*gō'ēl*][72] sea válida aun después del regreso del exilio babilónico (32: 6-15).

---

68. Por ejemplo, paralelos tales como Aquel «que es y que era y que ha de venir», el Todopoderoso, y los siete espíritus ante el trono de Dios.
69. Gottlob Schrenk, "*biblion*", en *TDNT* 1 (Grand Rapids, 1964): 619.
70. Véase Schrenk, 618-19 para otro resumen de consideraciones sobre antecedentes del libro sellado. *Cf.* también Douglas Waterhouse, "The Opening of the Seven Seals, Rev. 4: 1 – 8: 1" [La apertura de los siete sellos, Apoc. 4: 1 – 8: 1)], monografía inédita, Andrews University, 1983, 32-35.
71. Véanse, por ejemplo, Fitzer, 950; Schrenk, 618-19; Kenneth Strand, *Interpreting the Book of Revelation* [Interpretación del libro de Apocalipsis], 2ª ed. (Naples, Florida, 1982), 55.
72. Según esta ley, una persona a punto de perder su herencia podía apelar a su pariente más próximo para que adquiriese la propiedad y con ello la mantuviese en la familia hasta el momento en que pudiera permitirse recuperarla. Véase el relato de Rut.

Ambas ideas resultan atractivas. Como testamento, el rollo podía ser abierto, y ejecutadas sus instrucciones, gracias a la muerte sacrificial de Cristo.[73] Como justificante de compra, el rollo representaría la escritura de propiedad del mundo. El llanto de Juan (4: 4) reflejaría la pérdida de esa herencia como consecuencia del pecado. Mediante su muerte, el Cordero redime la herencia perdida y, por ello, es digno de romper los sellos y de restaurar el derecho de su legítimo dueño.[74]

Por atractivas que resulten estas ideas, y pese a su fidelidad al concepto neotestamentario de la cruz, no tienen una continuidad coherente en el libro de Apocalipsis. Si eran objeto de contemplación aquí, es posible que funcionen únicamente como artificio literario.[75]

En Isaías (29: 11, 18; 30: 8) se encuentra otro libro sellado. Como en el Apocalipsis, el libro de Isaías contiene los mensajes del propio profeta. Sin embargo, la ausencia de un paralelo estructural incisivo entre Isaías 29-30 y Apocalipsis 5 hace que diste de ser seguro que Juan se apoyase en Isaías para su descripción del libro sellado.

La iconografía de la entronización del capítulo 5 es muy compatible con otro concepto del AT. En la coronación de un nuevo rey israelita, se le presentaba el libro del pacto (Deuteronomio).[76] La recepción del libro y la capacidad de abrirlo y leerlo demostraba el derecho a gobernar y abordar cualquier crisis que pudiera presentarse. Sin embargo, habría sido útil para nuestra comprensión que la posible alusión al Deuteronomio hubiese sido más explícita.

Hay quienes han defendido que el libro sellado se identifique con el libro de la vida del Cordero (13: 8; 21: 27). Dado que este es el único libro cuyo contenido está claramente identificado en el Apocalipsis, merece consideración. Sin embargo, el contenido del libro sellado parece ser más amplio que el del libro de la vida.

Posibles alusiones al Nuevo Testamento. Un antecedente quizá más promisorio sea el concepto neotestamentario de «misterio» (μυστήριον [*mystērion*]). En el NT el término 'misterio' siempre se usa en sentido escatológico.[77] Únicamente se revelaría en los últimos días.

---

73. Schrenk, 618-19.
74. Véase Waterhouse, 33.
75. Fitzer, 950.
76. Deut. 17: 18-20; 2 Rey. 11: 12-17; 23: 2-3; Waterhouse, 32.
77. Para una discusión exhaustiva de esta palabra, véase Günther Bornkamm, "*mysterion*", en *TDNT* 4 (Grand Rapids, 1964): 802-828.

Sin embargo, dado que Jesús es el Mesías, los últimos días ya han llegado.[78] El reino apocalíptico ya se ha convertido en una realidad presente.[79] Por lo tanto, la plenitud del evangelio, pese a haber estado oculta durante muchísimo tiempo, ahora se ha convertido en un misterio abierto.[80] Anunciar el misterio de Dios (1 Cor. 2: 1) es predicar a Cristo crucificado (1 Cor. 1: 23; *cf.* 2: 2).

Sin embargo, aunque el misterio está abierto para los seguidores de Jesús, sigue cerrado para quienes no lo conocen (Mat. 13: 11; Mar. 4: 11; Luc. 8: 10). Además, ciertos aspectos de ese misterio aún no están desvelados ni siquiera para el creyente.[81] Aunque en un sentido los últimos días han llegado en el evento de Cristo, en otro sentido son también futuros.[82] El Apocalipsis comparte la tensión neotestamentaria entre lo que ya ha sido revelado en Cristo y lo que únicamente puede darse a conocer en el fin.[83] En los "días" de la séptima trompeta, el «misterio de Dios» será consumado (10: 7).

La crisis del universo (5: 1-4) se precipita por la rebelión combinada de Satanás y sus huestes en el cielo y de la familia humana en la tierra. El rollo es el libro celestial del destino, que contiene la sustancia del plan divinamente ordenado para afrontar esa crisis. Como tal, incluiría toda la información dada a conocer en el Apocalipsis, en Daniel y en otros libros. Gracias a su muerte sacrificial, el Cordero es capaz de poner en marcha acontecimientos que llevarán a la historia a su conclusión predeterminada.[84]

Pese a todo, la secuencia de los siete sellos presenta un período en el que, en buena medida, el propósito de Dios sigue oculto a la perspectiva terrena (*cf.* 6: 9-11). Sin embargo, del capítulo 10 en adelante, ese propósito ha de ser revelado claramente por medio de los mensajes de los tres ángeles y de los acontecimientos visibles de la consumación.

---

78. Heb. 1: 2; 9: 26; 1 Ped. 1: 20; 1 Juan 2: 18.
79. Mat. 12: 22-28; 13: 24-26, 31-33; Luc. 11: 20-22; 17: 20-21.
80. Rom. 16: 25-27; 1 Cor. 2: 7-10; Efe. 3: 3-10; 6: 19; 1 Tim. 3: 16.
81. Rom. 11: 25; 1 Cor. 13: 2; *cf.* 12; Efe. 1: 9-10;
82. Mat. 6: 10; 25: 1ss., 31-46; Luc. 13: 28-29; 19: 11; Juan 6: 39, 40, 44, 54; 11: 24; 12: 48; 2 Tim. 3: 1; 1 Ped. 1: 5; 2 Ped. 3: 3.
83. Un concepto neotestamentario afín es el de las dos eras. El era venidera prometida en el AT se entiende como una realidad presente en Cristo (Mat. 28: 20; Rom. 12: 2; 2 Cor. 4: 4; Gál. 1: 4), aunque su plenitud se consuma únicamente en la era futura venidera (Efe. 2: 7; Heb. 6: 5).
84. Collins; Strand, 55; Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT (Grand Rapids, 1977), 142-43.

La capacidad del Cordero. Que el universo está en crisis se hace evidente en la descripción de este pasaje. Dios sostiene un libro en su mano que solo puede ser abierto por la persona adecuada. Pero no se encuentra ninguna persona tal, lo que lleva al llanto del profeta. La pregunta «¿Quién es digno [...]?» exige una capacidad excepcional.[85] Según 5: 9, 10, 12, la capacidad excepcional del Cordero deriva del hecho de que fue inmolado y, por ende, está capacitado para redimir a la humanidad por su sangre.

Restauración de la dinastía davídica. El simbolismo del León de Judá, naturalmente, se basa en la promesa de gobierno dada a la tribu de Judá (Gén. 49: 9-10). Combinándola con el simbolismo de la «raíz de David» lleva a la idea de que la entronización del Cordero comporta la restauración de la eterna dinastía davídica prometida en el AT.[86] El Cordero es el Mesías prometido. Así, se entiende que Jesús restauró la dinastía davídica cuando proclamó la llegada de su reino (Mat. 12: 28; Luc. 17: 20-21).

La primera impresión fue que el Cordero había sido inmolado (vers. 6, ὡς ἐσφαγμένον [*hōs esfagmenon*]). Sin embargo, el Cordero se adelanta y toma el libro, poniendo de manifiesto que ha superado a la muerte (vers. 7; *cf.* 1: 18). Acto seguido, el Cordero pasa a sentarse con Dios en su trono, a recibir la adoración de la hueste celestial, y a hacerse cargo del gobierno del mundo (5: 12-14; 17: 14; 19: 16; 22: 3). Por último, en la conclusión de la profecía, el Cordero se desposa con la nueva Jerusalén, que simboliza la comunidad cristiana (19: 6-8; 21: 9ss.).[87]

No cabe duda de que, para Juan, el Cordero es el Cristo exaltado de Apocalipsis 1-3, el cual está capacitado para tomar el libro, no solo por lo que había hecho (su muerte en la cruz), sino por ser quien es. Por ello, en el texto está implícita la plena divinidad y la plena humanidad que tenían que plasmarse en el Cordero para que este realizase la labor redentora. La humanidad del Cordero resulta evidente, por cuanto fue inmolado. Su divinidad es evidente porque es exaltado al trono de Dios para recibir la adoración de toda la creación.[88]

---

85. Werner Foerster, "*axios*", en *TDNT* I (Grand Rapids, 1964): 379.
86. 2 Sam. 7; 1 Crón. 17; Dan. 9: 24-27; Luc. 1: 32-33.
87. Joachim Jeremias, "*arnion*", *TDNT* I (Grand Rapids, 1964): 341.
88. Apoc. 3: 21; 5: 7-14.

Los siete cuernos del Cordero evocan imágenes veterotestamentarias de poderío político o militar.[89] Los siete ojos del Cordero son reminiscentes de la visión de Zacarías (4: 10) en la que el Señor mismo tiene siete ojos que escudriñan toda la tierra.[90] Con estos dos símbolos queda establecida claramente la deidad todopoderosa y omnisciente del Cordero.

Hay quienes sugieren que cuando Jesús toma el libro de la mano del Padre ello conlleva que ha pasado de la primera a la segunda estancia del santuario celestial. Sin embargo, no hay el menor indicio en sitio alguno de la visión inmediata de que el trono de Dios se haya movido. Tampoco son significativos los movimientos del Cordero para la escena, dado que ya se encuentra «en medio del trono» (5: 6). Es mejor entender que la visión de los capítulos 4 y 5 es una única escena en un único lugar del santuario celestial. La ubicación exacta no parece ser crucial para la interpretación de la visión.

Un cántico nuevo. La idea de entonar un «cántico nuevo» de alabanza a Dios es común en el AT. Se entonan cánticos nuevos en alabanza de Dios por una liberación reciente,[91] por actos de salvación y de juicio[92] o por su poder creador, manifestado continuamente en la tierra de formas novedosas.[93] Un cántico nuevo tal es del todo apropiado después del mayor acto divino de todos los tiempos: la muerte expiatoria de Jesucristo (5: 8-10).

El real sacerdocio (vers. 10) se basa en la declaración de Dios a Israel en el sentido de que la nación había de tener un papel sacerdotal especial (véase Éxo. 19: 5-6). Por medio de Israel, Yahveh se proponía llevar la bendición de Abraham a todas las naciones (Gén. 12: 1-3; 22: 18). En Cristo, ese privilegio es transferido a la iglesia.[94] Por ello, Apocalipsis 5: 9-10 declara que los seguidores de Cristo son un nuevo Israel, con un papel mundial de dominio y de bendición. Este dominio es fruto del dominio de Cristo, que fue establecido como consecuencia de la cruz (Apoc. 5: 13; *cf.* Mat. 28: 18).

89. Deut. 33: 17; Dan. 7: 8, 21, 22, 24; 8: 3-12; Collins, 41.
90. *Ibíd.*
91. Sal. 40: 1-3; 144: 9-10; Isa. 42: 10-13.
92. Sal. 96: 1-2; 98: 1-2; 149: 1-9.
93. Sal. 33: 1-9; Isa. 42: 5, 10.
94. Mat. 21: 43; 1 Ped. 2: 9-10; Gál. 3: 29; 6: 15-16.

En los versículos 11-14 el *crescendo* de alabanza alcanza una culminación magnífica. Toda la creación inteligente alaba tanto al Cordero como al Padre sentados en el trono. Aunque resulta apropiado en el contexto de la entronización de Cristo en el momento de su ascensión, el himno final se extiende más allá del destierro del pecado y de sus efectos en el día en que toda la creación vivirá para alabar a la Deidad (*cf.* Fil. 2: 9-11).

La ruptura de los sellos

En el capítulo 6, el trono, el rollo y hasta el Cordero desaparecen en buena medida de la visión. El punto de conexión con la escena introductoria del santuario es la apertura o la ruptura de los siete sellos que mantienen el rollo cerrado. Los acontecimientos delineados no desvelan el contenido del libro. Sin embargo, conforme el Cordero va abriendo cada sello, en la tierra tienen lugar ciertos acontecimientos.

Paralelos estructurales con el Antiguo Testamento

Las maldiciones del pacto. Encontramos los principales paralelos estructurales a los capítulos 4 y 5 en las visiones veterotestamentarias del trono. Por otro lado, el capítulo 6 evoca las maldiciones del pacto contenidas en el Pentateuco y su ejecución en el contexto del exilio babilónico.[95]

El concepto de "guerra, hambre y peste" se originó en las bendiciones y las maldiciones que eran el punto culminante de los Códigos de Santidad[96] del Pentateuco. Las maldiciones del pacto de Levítico

95. Véase en la Tabla 3 una lista de posibles alusiones directas al AT en Apoc. 6. Los pasajes marcados con un asterisco son citados al menos por tres comentaristas importantes. Los otros han sido añadidos por el autor porque arrojan algo de luz sobre la fraseología de Apoc. 6.

96. Los especialistas conocen Levítico 17-26 como el Código de Santidad. Contiene una serie de mandamientos detallados relativos a la vida cotidiana a la luz del pacto entre Dios e Israel. Levítico 26 ofrece recompensas y castigos (bendiciones y maldiciones) para la obediencia y la desobediencia a las estipulaciones del Código de Santidad. Puede encontrarse una sección de material paralelo en Deut. 12-30, donde una serie de mandamientos detallados (12-26) es seguida también por bendiciones y maldiciones (27-30). Aunque no son técnicamente parte de las bendiciones y las maldiciones, los cánticos de Moisés de Deut. 32 y 33 tienen una continuidad con esos temas, y presentan muchos paralelos con Lev. 26.

26: 21-26 contienen muchos paralelos con los cuatro jinetes de Apocalipsis 6:

> Si a pesar de esto siguen oponiéndose a mí,
> y se niegan a obedecerme,
> siete veces los castigaré
> por sus pecados.
> Lanzaré sobre ustedes fieras salvajes, [...].
> Dejaré caer sobre ustedes la espada
> de la venganza prescrita en el pacto [...].
> Les enviaré una plaga,
> y caerán en poder del enemigo.
> Cuando yo destruya sus trigales,
> diez mujeres hornearán para ustedes pan en un solo horno.
> Y lo distribuirán racionado.
>
> Lev. 26: 21-26, NVI

La guerra, el hambre, la peste y las fieras son juicios preliminares procedentes de Dios, concebidos para producir arrepentimiento (vers. 27, 40-42) para que puedan restaurarse las bendiciones divinas.[97] Sin embargo, el afianzamiento en la rebelión dará por resultado la desolación y el exilio, máximas maldiciones del pacto (vers. 28-39).

Deuteronomio 32 tiene muchos paralelos con Levítico 26. Los versículos 23-25 son sobre el castigo por la idolatría de Israel. Sin embargo, los versículos 41-43 van más allá de Levítico 26. Aquí se echa mano de la espada del Señor y de sus flechas para vengar a su pueblo:

> Cuando afile mi espada reluciente
> y en el día del juicio la tome en mis manos,
> me vengaré de mis adversarios;
> ¡les daré su merecido a los que me odian!
> Mis flechas se embriagarán de sangre,
> y mi espada se hartará de carne [...].
> Alégrense, naciones, con el pueblo de Dios;
> él vengará la sangre de sus siervos.
>
> Deut. 32: 41-43, NVI

Cuando actúan sobre el pueblo de Dios, la espada, el hambre y las plagas son juicios preliminares concebidos a llevarlo al arrepentimiento. Cuando actúan sobre las naciones que han derramado la sangre del pueblo de Dios, son juicios de venganza (*cf.* el quinto sello).

---

97. En la práctica, la guerra, el hambre y la peste son el lenguaje del sitio a una ciudad, que tenía por consecuencia hambre, epidemias y muerte.

La guerra, el hambre y la peste se convierten en imágenes estereotipadas en los profetas, quienes las usan como amenazas para contrarrestar la creciente apostasía de Israel y Judá.[98] Cuando no se arrepintieron, ambas naciones cosecharon la maldición suprema: el exilio.

Sin embargo, con el exilio la atención de Dios se dirige crecientemente hacia las naciones que afligen a su pueblo. Los juicios que habían sido dirigidos hacia él se vuelven ahora contra sus enemigos. El gran punto de inflexión de ese proceso se escenifica en Zacarías (1: 8-17; 6: 1-8). El contexto es un grito doliente de ayuda emitido por el ángel del Señor:

> «SEÑOR Todopoderoso,
> ¿hasta cuándo te negarás a compadecerte
> de Jerusalén y de las ciudades de Judá,
> con las que has estado enojado
> estos setenta años?».
> El SEÑOR le respondió con palabras buenas y consoladoras
> al ángel que hablaba conmigo.
>
> Zac. 1: 12-13, NVI

Los caballos de Zacarías. Es muy probable que la visión de los sellos obtenga la mayor parte de su iconografía de la combinación que Zacarías efectuó de cuatro caballos de diferentes colores que van en una gira de inspección, por una parte, con un quejumbroso «¿Hasta cuando[, Señor]?», por otra. La escena tiene que ver con el final del exilio babilónico de Judá. Los malvados están a gusto. Dios había entregado a Judá en sus manos en castigo por sus pecados. Pero los infieles se extralimitaron en su papel punitivo. Ahora Dios está a punto de actuar en respuesta a la súplica del pacto: «¿Hasta cuándo?».

Particularmente significativa para los siete sellos es la equiparación de los cuatro jinetes con «los cuatro vientos [espíritus] de los cielos» (Zac. 6: 5). Esto puede indicar que los cuatro vientos de Apocalipsis

98. Jer. 15: 2-3; Eze. 5: 12-17; 14: 12-23 y Hab. 3: 2-16 tienen suficientes paralelos con los sellos como para sugerir la posibilidad, aunque no la certeza, de que el revelador fuera consciente de dichos pasajes cuando escribió Apoc. 6.
El papel medular de la espada, el hambre y la peste entre las maldiciones del pacto en Levítico y Deuteronomio parece haber llevado a un uso estereotipado ya en la época del exilio babilónico (Jer. 14: 12-13; 21: 6-9; 24: 10; 29: 17-18; Eze. 6: 11-12; 33: 27). La guerra, el hambre y la peste se convirtieron en términos técnicos para las aflicciones del pacto con las que Dios castiga la apostasía al pacto.

7: 1-3 son los caballos del capítulo 6 desatados en una revocación del pacto como la del Deuteronomio.[99]

Así, las alusiones al AT implican que los sellos se centran particularmente en la experiencia del pueblo de Dios en el mundo. La espada, el hambre y la peste de los caballos son aflicciones del pacto con las que Dios castiga, con la intención de llevarlos al arrepentimiento, a quienes rechazan o desobedecen su pacto.

Naturalmente, en el contexto del NT el pacto debe entenderse en términos de la proclamación del evangelio de lo que Dios ha hecho en Cristo. El nuevo Israel en Cristo (5: 9-10) vence cuando hace suya la victoria de su Comandante, el Cordero inmolado. Sin embargo, no lograr apropiarse del evangelio produce consecuencias inevitables y cada vez más graves.

Cuando, angustiado, el pueblo de Dios clama a él (6: 9-11), el Señor se vuelve contra sus perseguidores. Los caballos tienen unos homólogos evidentes en los vientos destructores del capítulo 7. Estos se vuelven contra quienes no tienen el sello de Dios. Los juicios de los caballos afectan únicamente a la cuarta parte de la tierra (6: 8); son preliminares y parciales. Sus homólogos del tiempo del fin, los juicios de los vientos (7: 1-3), afectan a toda la tierra de manera definitiva.

El apocalipsis sinóptico

Paralelos. En el apocalipsis sinóptico[100] Jesús parece haber combinado las aflicciones del pacto veterotestamentario con las señales celestiales veterotestamentarias del «día de Jehová». Los paralelos entre el apocalipsis sinóptico y los sellos no siempre están en el mismo orden, pero la multitud de vínculos verbales y temáticos hace casi seguro que Juan se propusiera que el lector percibiera una clara analogía entre ellos.[101]

Igual que en el apocalipsis sinóptico, existe una progresión general en el tiempo cuando pasamos de un sello a otro. El lenguaje de los cuatro jinetes es homólogo al lenguaje que Jesús usó para describir el

99. Nota editorial: Sin embargo, esta hipótesis requeriría que el caballo blanco y su jinete invirtieran su papel y se convirtieran en una fuerza destructiva tan terrible como las otras tres, inferencia más bien dudosa.

100. El sermón apocalíptico de Jesús está registrado en Mat. 24-25; Mar. 13 y Luc. 21.

101. Véase la Tabla 4.

carácter general de la era cristiana entre su época y la segunda venida. Es una época de proclamación del evangelio y de guerra, hambre, pestes y persecución.[102] Tras la caída de Jerusalén/Judá, la mirada profética de Jesús se detuvo brevemente en un período de angustia y persecución acrecentadas.[103]

Esa era de persecución sería seguida por engaños escatológicos y por señales celestiales que llevarían a la propia segunda venida.[104] Debiera notarse que los engaños del tiempo del fin son omitidos en la breve descripción de acontecimientos que habían de ocurrir con la ruptura del sexto sello. Sin embargo, se retoman más tarde con mayor detalle en Apocalipsis 13-17.[105] Por ello, debe entenderse que los acontecimientos del sexto sello son contemporáneos de los presentados en esa porción del Apocalipsis.

Significación de los paralelos. Por lo tanto, los paralelos entre los sellos y el apocalipsis sinóptico no solo son cuantiosos, sino que su organización presenta notables coincidencias en términos cronológicos. Dicha organización subraya dos puntos principales. En primer lugar, los sellos son paralelos al apocalipsis sinóptico como descripción de toda la era cristiana, no solo de su final. En segundo lugar, realza lo que se observó antes cuando comparábamos Apocalipsis 6 con el capítulo 19. Es decir, los cuatro jinetes expresan las realidades de toda la era cristiana, con énfasis en su comienzo. Los sellos quinto y sexto abordan acontecimientos que conducen al fin del mundo.

Interpretación de Apocalipsis 6

La época de los sellos. Pese a la presentación anterior, somos conscientes de que hay varios elementos de Apocalipsis 4-6 que sugieren para algunos que el pasaje conlleva el juicio investigador presentado en Daniel 7: 9-14. Tales personas defienden que la escena introductoria está tomada de la iconografía de Daniel 7. Así, el trono podría

102. Mar. 13: 5-13; Mat. 24: 4-14; Luc. 21: 8-9, 12-19.
103. Mar. 13: 19-20; Mat. 24: 21-22; *cf.* Dan. 7: 25; Apoc. 6: 9-11; 12: 6, 13-14.
104. Mar. 13: 24-27; Mat. 24: 23-31; Luc. 21: 25-28; *cf.* Apoc. 6: 12-17.
105. Los paralelos entre Mat. 24: 23-27 y Apoc. 12-17 incluyen conceptos tales como las señales milagrosas concebidas para engañar (Apoc. 13: 13-14; 16: 13-14); los falsos cristos (la bestia salida del mar); los falsos profetas (la bestia surgida de la tierra; *cf.* 16: 13); el desierto (Mat. 24: 26; *cf.* Apoc. 12: 14; 17: 3) y el oriente (Mat. 24: 27; *cf.* Apoc. 16: 12).

asociarse con el lugar santísimo del santuario celestial.[106] Además, piensan que el capítulo 6 echa mano del lenguaje de juicio. Sin embargo, debemos contestar observando que esa no es la manera más natural de leer los sellos.

La conexión entre el pasaje de los sellos y 3: 21, según se ha delineado con detalle anteriormente, implica que la escena introductoria (Apoc. 4-5) presenta simbólicamente la entronización de Cristo en el santuario celestial en el momento de su ascensión. El capítulo 7 acaba con el pueblo de Dios en el salón del trono. Por lo tanto, los sellos del capítulo 6 representan acontecimientos que suceden en la tierra desde la cruz hasta la segunda venida, con atención particular al evangelio y a la experiencia del pueblo de Dios.

Aunque la escena introductoria extrae iconografía de Daniel 7, cuando son objeto de comparación, se ponen de manifiesto grandes diferencias entre ambas visiones. Por ejemplo, se presta atención a un libro, en contraposición con los varios de Daniel. El trono no se ha puesto recientemente. El libro está sellado, no abierto. El que se acerca al trono es simbolizado como el Cordero, no el hijo de hombre. Por ello, resulta evidente que las dos escenas no son la misma. Es más natural entender la escena introductoria como la inauguración del santuario celestial que como su grandioso día escatológico de la expiación.

Esta conclusión se ve apoyada por varias observaciones adicionales. Hay una ausencia total de un lenguaje *explícito* de juicio en toda la sección. La única excepción de esto es 6: 10, pasaje en el que se entiende que el juicio es aún futuro. Aunque hay quienes creen que el concepto de juicio está presente en el capítulo 6,[107] no está fuera de lugar en el contexto de la predicación del evangelio (Juan 3: 18-21; 5: 22-25). Sin embargo, el juicio escatológico solo se vuelve explícito en el vocabulario del libro a partir de 11: 18.

Los paralelos con el capítulo 19 y el apocalipsis sinóptico también subrayan la ubicación de Apocalipsis 4-6 en la sección histórica del

106. Se ha sugerido que, dado que Jesús está en el lugar santo en Apoc. 1: 12-20 (nótese la mención de las lámparas), Apoc. 4-5 representa un desplazamiento al lugar santísimo. Sin embargo, en Apoc. 1 Jesús no está en el lugar santo; está entre las iglesias de la tierra. El santuario celestial únicamente aparece en la visión a partir de Apoc. 4.

107. Waterhouse, 6.

quiasmo de Strand. Esta ubicación es subrayada adicionalmente por la estrategia global de Juan para la primera mitad del libro de Apocalipsis.[108]

Por lo tanto, llegamos a la conclusión de que la escena introductoria del santuario es una descripción de la entronización de Cristo y de la inauguración del santuario celestial en el año 31 d.C. Este acontecimiento se hizo posible por su victoria en la cruz. El capítulo 6 presenta las consecuencias en la tierra desde ese momento hasta la segunda venida. Su interés está en el evangelio y en el proceso histórico dentro del que el pueblo de Dios vence como Cristo venció.

Primer sello (6: 1-2). El primer ser viviente (el león, ¡con una voz de trueno!) convoca a un caballo blanco cuyo jinete porta un arco y sale a la conquista. La interpretación de este sello resulta decisiva para la interpretación de los cuatro jinetes. Hay tres puntos de vista principales.

La mayoría de los eruditos preteristas prefiere entender que los sellos describen con lenguaje literal acontecimientos que iban a ocurrir en breve en el Imperio Romano.[109] En esta interpretación, el jinete del caballo blanco simboliza la conquista militar.[110]

Otros eruditos ven en el caballo blanco una representación del futuro anticristo, una parodia del Cristo presentado en el capítulo 19. En esta interpretación, los sellos presentan la actividad del reino de Satanás en los acontecimientos que conducen al fin.

Un tercer grupo entiende que los cuatro jinetes de los sellos son una presentación simbólica de la difusión victoriosa del evangelio y de las consecuencias de su rechazo. Cada uno de estos puntos de vista será analizado en el orden indicado.

1. ***El punto de vista preterista.*** Aunque los adventistas no aceptamos las premisas de los eruditos preteristas, es posible que la guerra, el hambre y la peste de los sellos deban tomarse en su sentido natural, como ocurre en la iconografía paralela del apocalipsis sinóptico.

108. Véase el cap. 10, "Sellos y trompetas: Debates actuales", en este volumen.
109. Tales como una invasión de los partos desde oriente, que el revelador cree que precipitará las consecuencias celestiales del día del Señor. *Cf.* Collins, 44-45.
110. Según esta interpretación, los cuatro jinetes representan la guerra, las batallas, el hambre y la peste, siendo las tres últimas consecuencia de la primera.

Si es así, el mensaje de los sellos sería exactamente paralelo al del apocalipsis sinóptico, una presentación de los desastres naturales y la persecución que caracterizan a la era cristiana y que llevan a las señales celestiales que marcan su final. Sin embargo, hay varios factores que sugieren un enfoque más simbólico de los sellos.

En primer lugar, todo el libro de Apocalipsis está "dado a conocer" (ἐσήμανεν [*esēmanen*], 1: 1). Gran parte de su iconografía carecería de sentido si se tomara literalmente. En segundo lugar, los propios caballos no son interpretados nunca de forma literal. En tercer lugar, dado que los capítulos 4 y 5 están llenos de lenguaje simbólico, ¿qué indicación hay de que el capítulo 6 sea diferente? Desde luego, ningún adventista interpretaría el quinto sello de forma literal. Por último, las detalladas imágenes de los cuatro jinetes cobran un sentido cargado de coherencia cuando se los entiende a la luz de significados espirituales figurados que resultaban familiares para la gente en la época en que se escribió el Apocalipsis.

2. ***El punto de vista futurista.*** Muchos eruditos interpretan los sellos de manera simbólica, pero argumentan, por varios motivos, que el jinete del caballo blanco es el anticristo. (1) El "arco" representa el poder de Gog y de Babilonia en el AT, y estos son los símbolos del anticristo. (2) Las bestias satánicas de los capítulos 11 y 13 "vencen" a los santos (11: 7; 13: 7, νικάω [*nikaō*], el mismo verbo usado en 6: 2). (3) En el Apocalipsis existe una interacción continua entre lo verdadero y lo falso.[111] (4) El «le fue dada» (ἐδόθη [*edothē*], 6: 2) es una "pasiva divina" y es paralelo a 9: 1, donde Dios permite que el ángel del abismo lance sus hordas demoníacas contra la humanidad. (5) Aunque el caballo blanco de 6: 2 es un paralelo verbal exacto del caballo blanco de 19: 11, hay muchas diferencias llamativas entre ambos relatos,[112] por lo que no debieran equipararse.

Estos argumentos a favor de la hipótesis del anticristo no son tan contundentes como pueden parecer a primera vista.

---

111. Obsérvese que el dragón, la bestia y el falso profeta de Apoc. 12 y 13 son una trinidad falsificada con características que evocan las del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

112. Por ejemplo, se usan dos palabras griegas diferentes para la corona (Apoc. 6: 2: στέφανος [*stefanos*]; Apoc. 19: 12: διαδήματα [*diadēmata*]) que llevan puesta, respectivamente, los jinetes.

a. Aunque en al AT el arco se usa para representar el poder de los enemigos de Dios, en cada caso es introducido para que pueda ser aplastado por el poder superior de Yahveh.[113] En un número de casos aún mayor, los arcos y las flechas representan las armas de Yahveh dirigidas contra sus enemigos.[114]

b. Aunque se usa la palabra griega traducida "vencer" para referirse a las bestias y a su persecución de los santos, el contexto más *inmediato* de 6: 2 es la "victoria" de Cristo en la cruz (5: 5, 6, 9; *cf.* 3: 21), que constituye la sustancia básica de la proclamación evangélica.

c. El dragón, la bestia y el falso profeta son, en efecto, una falsificación de la Trinidad. Su carácter maligno está presentado con claridad en su oposición a la mujer y a los santos. Por otro lado, en el caso de 6: 2 Juan no da indicación alguna de que el color blanco deba tomarse en sentido negativo.[115] Y con una sola excepción en el NT, una corona de victoria (στέφανος [*stefanos*]) siempre está asociada con Cristo y su pueblo.[116]

d. Aunque es verdad que debe verse la actividad de Dios tras los juicios de la quinta trompeta, la entrega de la llave en 9: 1 y de la autoridad en 9: 3, 35 indica que Dios permite, aunque con limitaciones, que la autoridad de Satanás campe por sus respetos. Pero en el capítulo 6 la actividad de los cuatro caballos no

---

113. Jer. 51: 56; Eze. 39: 3; Ose. 1: 5.

114. Deut. 32: 41-43; Sal. 7: 13; Lam. 2: 4; 3: 12; Hab. 3: 8-9. Resulta significativo que el revelador probablemente aludiese intencionalmente a Deut. 32, y posiblemente también a Hab. 3.

115. Obsérvense las siguientes asociaciones de "blanco" en el libro de Apocalipsis:
   (1) Con Cristo, 1: 14; 14: 14; 19: 11, 14.
   (2) Con los creyentes, 2: 17; 3: 4, 5, 18; 7: 9, 13, 14; 15: 6; 19: 8.
   (3) Con seres celestiales, 4: 4; 19: 14.
   (4) Con Dios, 20: 11.

116. Véanse, por ejemplo, Mat. 27: 29 y paralelos; 1 Cor. 9: 25; 2 Tim. 4: 8; Sant. 1: 12; Apoc. 2: 10; 3: 11; 14: 14. La excepción de esta regla es Apoc. 9: 7, donde hay στέφανοι [*stefanoi*] en la cabeza de los jinetes demoníacos procedentes del abismo. Aun en ese pasaje, no obstante, el uso está acotado con el empleo de «como» (ὡς [*hos*]). En realidad, los jinetes demoníacos no llevan puestas *stefanoi*; solo parecen llevarlas.

está permitida; está "ordenada".[117] ¿Ordena Dios que el anticristo se comporte como lo hace?

e. Las diferencias entre los capítulos 6 y 19 son explicables en términos de la diferencia entre la iglesia militante y la iglesia triunfante. Cristo lleva la diadema[118] en 19: 12 porque su actividad vencedora[119] es completa. Lleva la corona de victoria (*stefanos*) en 6: 2 porque el reino celestial logrado por la cruz está aún en vías de establecer su dominio sobre la tierra.

3. ***El punto de vista historicista.*** La naturaleza positiva del caballo blanco se ve apoyada por el hecho de que el primer jinete, a diferencia de los otros tres, no produce aflicciones. En el propio texto no se insinúa que se trate de una falsificación. Y si el jinete del caballo blanco simboliza el evangelio, la analogía con el apocalipsis sinóptico es más completa de lo que sería si no se diera tal circunstancia.[120]

Por lo tanto, parece que lo más acertado es entender que el caballo blanco simboliza el reino de Cristo y su conquista gradual del mundo mediante la proclamación del evangelio que hace su iglesia. Lo que fue ratificado en el cielo en el momento de la entronización del Cordero es ahora puesto en vigor en la experiencia de su pueblo en el curso de la historia humana.

Es probable que esta imagen se base en el motivo de la realeza israelita presentado en el Salmo 45: 3-7, NVI:

¡Con esplendor y majestad,
ciñete la espada, oh valiente!
Con majestad, cabalga victorioso
en nombre de la verdad, la humildad y la justicia;
que tu diestra realice gloriosas hazañas.
Que tus agudas flechas atraviesen el corazón de los enemigos del rey,
y que caigan las naciones a tus pies.
Tu trono, oh Dios, permanece para siempre;
el cetro de tu reino es un cetro de justicia.
Tú amas la justicia y odias la maldad;
por eso Dios te escogió a ti y no a tus compañeros,
¡tu Dios te ungió con perfume de alegría!

117. *Cf.* la orden reiterada «¡Ven!» (ἔρχου [*erjou*]).
118. La corona regia de la autoridad para gobernar.
119. Simbolizada por la guirnalda de victoria (*stefanos*) de 6: 2.
120. En el apocalipsis sinóptico, los acontecimientos del *escatón* se precipitan precisamente por la predicación del evangelio.

El Salmo 45 combina esta imagen militar con la de una boda regia (Sal. 45: 10-15). Cuando se ha logrado la victoria, puede celebrarse la boda. Pero en Apocalipsis 6: 2 la victoria no ha hecho más que empezar; la boda debe aguardar un momento futuro (19: 6-8; 21: 9ss.).

Dado que la frase «venciendo y para vencer» expresa un incremento progresivo de la victoria, el caballo blanco no termina en el siglo I d.C. Antes bien, el símbolo representa de manera general el progreso del evangelio durante toda la era cristiana.

Segundo sello (6: 3-4). En la apertura del siguiente sello, el segundo ser viviente (el becerro, o toro joven, 4: 7) convoca a un caballo rojo. Su jinete recibe una gran espada y se le permite quitar la paz de la tierra, lo que lleva a la guerra y a la mutua destrucción de los seres humanos.

El caballo no es rojo en el sentido técnico (alazán). El adjetivo deriva de la palabra griega para decir "fuego" (πῦρ [*pyr*]). En el libro de Apocalipsis, el fuego suele estar asociado con cosas celestiales (8: 5; 14: 18), pero siempre con el fin de juzgar (8: 7; 20: 10, 14, 15).[121]

Aunque la iconografía de este pasaje evoca las contiendas militares, la única mención restante de "paz" en el Apocalipsis es de naturaleza espiritual (1: 4). La palabra griega traducida como "matar" es la que se usa normalmente para la muerte de Cristo y de sus santos.[122] En consecuencia, es improbable que el segundo sello se refiera fundamentalmente a luchas militares. Puede más bien representar la persecución, la pérdida de la paz espiritual y la división por el evangelio.

En el Salmo 45 el mismo jinete que lanza flechas contra sus enemigos porta una espada cuando emprende su expedición. El mismo mensaje evangélico que es un sabor de vida para vida puede convertirse en un sabor de muerte para los que lo rechazan.[123] Nos vienen a la memoria las palabras de Jesús:

> A cualquiera, pues, que me confiese delante de los hombres,
> yo también lo confesaré delante de mi Padre que está en los cielos.

---

121. Para una presentación más exhaustiva del "fuego" como concepto simbólico, véase mi *Decoding Revelation's Trumpets*, 248-49, 368-69.

122. Apoc. 5: 6, 9, 12; 6: 9; 13: 8; 18: 24. La única excepción a esto es Apoc. 13: 3, donde se describe la bestia surgida del mar como una falsificación de Cristo.

123. 2 Cor. 2: 14-16; *cf.* Isa. 26: 3; 57: 19-21.

Y a cualquiera que me niegue delante de los hombres,
yo también lo negaré delante de mi Padre que está en los cielos.
No penséis que he venido a traer paz a la tierra;
no he venido a traer paz, sino espada,
porque he venido a poner en enemistad
al hombre contra su padre,
a la hija contra su madre y
a la nuera contra su suegra.
Así que los enemigos del hombre serán los de su casa.
Mat. 10: 32-36

Siempre que se predica el evangelio se producen victorias; sin embargo, con mayor frecuencia aún surge la división y la persecución como consecuencia de su rechazo.[124] La paz que proviene de la unión con Cristo no debe confundirse con la paz que proviene del favor de los demás.

Tercer sello (6: 5-6). En la apertura del tercer sello, el tercer ser viviente (presumiblemente, el que tiene rostro de hombre) convoca a un caballo negro. Su jinete porta una balanza.

El color negro no es simbólico en otros pasajes de las Escrituras griegas. Se usa normalmente, por un lado, para el color del cabello o de la piel y, por otro, para la tinta. Su significado en este pasaje probablemente derive de su contraste con el caballo blanco del primer sello.

La balanza (ζυγὸν [*zygon*]) se usa a menudo como símbolo de Dios juzgando a las personas.[125] En este caso, sería el juicio según el evangelio.[126]

A diferencia de los primeros dos jinetes, parece que el del tercer caballo no se empeña en ninguna acción. Una voz de en medio de los cuatro seres vivientes proclama:

Un litro de trigo por un denario,
y tres litros de cebada por un denario;
y no dañes el aceite ni el vino.

Los cereales, el aceite y el vino eran los tres cultivos principales del antiguo Israel. En tal condición, representaban la bendición de Dios.[127] Dado que los cereales tienen raíces superficiales, son más

124. Mat. 10: 34-39.
125. Job 31: 6; Dan. 5: 27.
126. Juan 3: 18-21; 5: 22-25.
127. Deut. 7: 13; Ose. 2: 8; Joel 2: 19, 24.

fáciles de dañarse en una sequía que las aceitunas y las uvas. Un denario era la designación antigua para el jornal de un día. En estas circunstancias, las ganancias de un día solo podían proveer la cantidad justa de trigo (el cereal por antonomasia) para que una persona sobreviviera. Se trata de un cuadro de hambre desencadenada por una sequía que no ha avanzado aún hasta el grado en que las plantas y los árboles de raíces profundas se ven afectados.[128]

Una vez más, el lenguaje del sello sugiere una aplicación espiritual, más que literal. Si el caballo blanco representa el evangelio, el caballo negro representaría lo contrario: una doctrina errónea.

Aunque en Apocalipsis 14 la cosecha de cereales representa a los justos y la vendimia a los malvados, en este caso el contexto del hambre implica que los tres productos alimenticios representan beneficios espirituales. Así, en esencia, el sello presenta un hambre de la Palabra de Dios (*cf.* Amós 8: 11-12), pero un hambre que está limitada por el mandato del cielo para no eliminar los medios de la gracia.[129] El evangelio ha sido oscurecido, pero sus beneficios siguen disponibles.

Cuarto sello (6: 7-8). Cuando se abre el cuarto sello, el cuatro ser viviente (probablemente el águila o el buitre) convoca a un jinete que monta un caballo amarillo verdoso. Este jinete, la Muerte, es seguido por el Hades y tiene autoridad sobre la cuarta parte de la tierra para matar a espada,[130] de hambre, con la peste (la mortandad)[131] y con las fieras de la tierra. Esta intensificación de las actividades dañinas

128. Según Lev. 26: 26, que hace de telón de fondo de este pasaje, el pan racionado por peso es señal de un hambre grave.

129. En esta interpretación, el aceite podría representar el Espíritu, y el vino la sangre de Cristo. En la parábola del buen samaritano, ambos eran remedios sanadores.

130. La espada del segundo sello es una palabra griega diferente (μαχαιρα [*majaira*]) a la usada en el cuarto sello (ῥομφαία [*romfaia*]). *Majaira* es la palabra usada en Lev. 26 y Deut. 32 (LXX). El uso en los pasajes de Jeremías y Ezequiel que hablan de espada, hambre y pestilencia está dividido entre las dos palabras, de modo que aquí parecen tener un significado esencialmente idéntico.

131. En el AT griego, la palabra vertida como "muerte" (θάνατος [*thanatos*]) expresa la palabra hebrea traducida por "pestilencia" en los pasajes clave de las maldiciones del pacto. *Cf.*, por ejemplo, Jer. 14: 12; 24: 10; Eze. 5: 12, 17. Dado que *Thanatos* es seguido por el *Hades* (la morada de los muertos en el pensamiento hebreo), ambas ideas parecen combinarse, aunque están personificadas por separado.

de los jinetes segundo y tercero se ve aumentada por los otros dos elementos de la sentencia del pacto: la peste (mortandad) y las fieras.[132]

Si debemos entender el sello en términos espirituales, presentaría, con mucho, el más serio declive espiritual descrito hasta el momento en el libro (el culmen llega en 18: 2-3). Es una pestilencia del alma. Estas plagas caen en aquellas personas cuyo rechazo del evangelio ha fraguado casi hasta el punto de la desesperanza.

En 1: 18 la muerte y el Hades (el sepulcro) están claramente bajo el control de Cristo. En 20: 14 están asociados con el concepto de la «muerte segunda». Este triple paralelo ofrece evidencia de que el cuarto sello conlleva la amenaza de la exclusión permanente de la misericordia.

Sin embargo, por terrible que sea, este sello no debe equipararse con el fin escatológico del tiempo de gracia, del cual es un claro anticipo. Como ocurría con el tercer jinete, este no "sale", limitándose así la plaga. En los textos antecedentes de Levítico 26 y Deuteronomio 32 estas plagas no son definitivas, sino que están concebidas para provocar el arrepentimiento. Quedan juicios adicionales para los malvados en los sellos quinto y sexto.

Los cuatro jinetes. Es probable que los cuatro jinetes deban ser entendidos más como una progresión de ideas que como una secuencia histórica rígida. En primer lugar, la tácita ausencia de cualquier referencia al tiempo supone una llamativa contraposición, por ejemplo, con las siete trompetas.[133] Además, las aflicciones reflejadas en los sellos 2-4 están ordenadas de muy distintas maneras en el AT.[134] Puede verse una variedad de usos similar comparando las tres versiones del apocalipsis sinóptico (Mat. 24; Mar. 13; Luc. 21), en el que estas cala-

132. *Cf.* Eze. 14: 20-21; 5: 12, 17; Jer. 14: 12; 29: 17-18.

133. Nótense los ayes sucesivos de las trompetas (Apoc. 8: 13; 9: 12; 11: 14), los cinco meses (9: 5, 10), los cuarenta y dos meses (11: 2) y los tres días y medio (11: 9).

134. Una docena de pasajes veterotestamentarios enumeran al menos tres de las imágenes de las cinco calamidades de los cuatro jinetes (flechas, espada, hambre, pestilencia y fieras). Cuatro de las cinco se encuentran en Lev. 26: 21-26; Deut. 32: 23-25; Jer. 15: 2-3; Eze. 5: 12-17; 14: 13-19, 21; sin embargo, no hay dos de ellas que presenten el mismo orden. De las triples enumeraciones, cuatro ofrecen la misma secuencia que Apoc. 6: guerra, hambre y pestilencia (peste): Jer. 14: 12-13; 24: 10; 29: 17-18; Eze. 6: 11-12; pero dos cambian el orden: Jer. 21: 6-9; Eze. 33: 27.

midades constituyen el carácter general de la era cristiana. La descripción del jinete que monta en el caballo blanco —«venciendo y para vencer»— sugiere más una actividad en curso que un período de la historia que vaya a ser seguido por otro período.

Así, lo más probable es que los cuatro jinetes representen una descripción general de la difusión del evangelio (caballo blanco), de la persecución y la división resultantes (caballo rojo) y de las consecuencias crecientes del rechazo de ese evangelio (caballos negro y amarillo).[135] El tema central es que la predicación del evangelio y la llegada de la nueva era en Cristo no detienen la extensión del mal en el mundo. Esto expresa perfectamente la tensión entre las dos eras tan característica del NT en su conjunto.

Sin embargo, dicho lo anterior, es digno de mención que la progresión temática de los jinetes encaja bien en los primeros mil años de la era cristiana. En primer lugar, se dio una rápida expansión inicial de la iglesia a lo largo y ancho del mundo entonces conocido. El período siguiente trajo división y componendas ante la persecución. Cuando la iglesia se asentó en un reino terrenal en los años que siguieron a Constantino, la consecuencia fue la pérdida de una clara comprensión del evangelio. Por último, una edad oscura de declive y muerte espirituales envolvió a la cristiandad. Así, la progresión de ideas bien puede ser cronológica, al menos en la primera aparición de cada cambio.[136]

Este punto de vista se ve apoyado por el hecho de que los cuatro seres vivientes nunca aparecen separados en las Escrituras, salvo en el caso de los cuatro jinetes. Su implicación sucesiva en 6: 1-8 es un indicio de que alguna progresión cronológica habrá que guarde relación con la progresión de ideas. Por lo tanto, los cuatro caballos esbozan tanto la tendencia de la historia al comienzo de la era cristiana como las realidades generales de la era cristiana.[137]

---

135. En el lenguaje del pacto, el jinete que monta en el caballo blanco ofrece bendición, mientras que los otros tres administran y restringen las maldiciones del pacto debidas al rechazo del evangelio.

136. Un ejemplo paralelo de este es el de los mensajes de los tres ángeles. Son cronológicos en el orden en que empiezan a proclamarse; después, son proclamados conjuntamente hasta el fin.

137. Puede hallarse un paralelo de este doble hincapié en Dan. 7: 11-12. Cada una de las bestias de Daniel 7 tiene un período fundamental de actividad; no obstante, el espíritu de cada bestia pervive hasta el fin.

La predicación del evangelio y sus consecuencias —victorias para el reino, persecución, división y (para quienes lo rechazan) hambre y declive espirituales crecientes— han demostrado ser realidades tanto en el ámbito colectivo como en el individual. La convocatoria *final* del jinete del caballo blanco está atestiguada por el mensaje del sellamiento del capítulo 7 y por los mensajes de los tres ángeles del capítulo 14.

Como se ha mencionado anteriormente, a los dos primeros jinetes se les dice que "partan", mientras que a los dos últimos solo se les ve. Cada uno afecta únicamente a una cuarta parte de la tierra (6: 8). Por lo tanto, los "juicios" de los jinetes son parciales y muestran contención. Los propios jinetes tercero y cuarto no son acontecimientos finales. Son vaticinios preliminares y parciales del gran hundimiento escatológico de la vida y la comprensión espirituales. Históricamente, encajan de forma óptima en la Edad Media, época de declive espiritual y de persecución.

Quinto sello (6: 9-11). La apertura del quinto sello revela un cuadro de personas justas muertas «debajo del altar», quienes claman:

> ¿Hasta cuándo, oh Señor,
> santo y verdadero,
> no juzgas y vengas nuestra sangre
> de los que viven sobre la tierra?

La escena simboliza a creyentes que habían sufrido el martirio por su fe en tiempos anteriores a la apertura de este sello. Tras dárseles túnicas blancas, se informa a estos mártires que deben esperar un poco más hasta que sus hermanos y consiervos, que están a punto de ser muertos igual que ellos, se "completen".

La iconografía de los muertos junto al altar representa la frustración del pueblo de Dios, para el que el contenido del libro lacrado permanece oculto. Aunque su confianza en Dios permanece imperturbable, sus miembros anhelan el juicio final, en el que sus nombres quedarán limpios en un tribunal superior. El quinto sello representa la consciencia divina del sufrimiento de su pueblo, y Dios responderá cuando el momento sea adecuado. El meollo del pasaje es el interés que Dios tiene por su pueblo sufriente; no tiene la intención de explicar el estado de los muertos.[138]

---

138. El altar que se contempla aquí es el altar de los holocaustos, no el altar del incienso. En el ritual veterotestamentario del santuario se derramaba

La expresión «¿Hasta cuándo?» es usada frecuentemente en el AT, particularmente en relación con la destrucción de Jerusalén a manos de los babilonios (Hab. 1: 2). El Salmo 79 resulta de interés:

> ¿Hasta cuándo, SEÑOR? ¿Vas a estar enojado para siempre?
> ¿Arderá tu celo como el fuego?
> ¡Enójate con las naciones
> que no te reconocen,
> con los reinos
> que no invocan tu nombre! [...]
> ¿Por qué van a decir las naciones:
> «¿Dónde está su Dios?».
> Permítenos ver, y muéstrales a los pueblos paganos
> cómo tomas venganza de la sangre de tus siervos.
> Vers. 5, 6, 10, NVI

En el quinto sello vemos los resultados de las persecuciones a las que se ha aludido en el pasaje de los jinetes, especialmente el segundo. Así, el quinto sello representa un instante temporal posterior al de los propios jinetes.[139] Dado que la expresión «¿Hasta cuándo?» se aplica en Daniel 7: 21, 25; 12: 6-7 a la gran tribulación de la Edad Media, Apocalipsis 6: 10 representa con acierto un "clamor" de protesta de los mártires de esa misma era.

Resulta evidente que el clamor de los mártires ocurre antes del tiempo efectivo del juicio y de la crisis final. Los términos 'juzgar' y 'vengar' indican una petición en dos partes. Los mártires desean ser

---

(ἐκχέω [*ekjeō*], Lev. 4: 7, 18, 25, 30, 34; 8: 15; 9: 9, LXX) sangre a menudo al pie del altar de los holocaustos, mientras que jamás ocurría nada al pie del altar del incienso. En Apoc. 16: 6 se dice que la sangre de los santos y los profetas la «derramaron» (ἐξέχεαν [*exejean*]) los malvados, evidente referencia al santuario. ¿Cómo podía aludirse al martirio en términos del ritual del santuario? «Viene la hora cuando cualquiera que os mate pensará que rinde servicio [λατρείαν προσφέρειν {*latreian prosferein*}] a Dios» (Juan 16: 2). La muerte de los mártires es parte de la gran batalla en cuanto a la forma debida de servir a Dios. Dado que el altar de los holocaustos no se presenta nunca en el cielo, sino que es símbolo del sacrificio de Cristo en la tierra, estas almas bajo el altar no están en el cielo, sino en sus sepulcros terrenales. No "vuelven a la vida" hasta la segunda venida (Apoc. 20: 4). Así, el clamor de Apoc. 6: 10 es solo simbólico, como el clamor de la sangre de Abel en Gén. 4.

139. El acontecimiento correspondiente en el apocalipsis sinóptico es la gran tribulación (*cf.* Mat. 24: 21-22).

vindicados y vengados.[140] Desde la perspectiva del clamor de «¿Hasta cuándo?», tanto el juicio como la venganza son futuros. La entrega de túnicas blancas (vers. 11) simboliza la vindicación de los mártires en el juicio investigador (*cf.* 3: 5). No obstante, la ejecución de ese juicio es aún futura.

La comparación entre 6: 10 y 19: 2 (véase *supra*) indica que 6: 11 alude al comienzo del juicio investigador, mientras que el capítulo 18 presenta su conclusión inmediatamente antes del segundo advenimiento.[141] Así, el quinto sello está dividido cronológicamente en dos partes: (1) El clamor de los mártires es anterior al juicio investigador (vers. 10). (2) La entrega de las túnicas blancas señala el comienzo del juicio investigador.

Por lo tanto, el quinto sello encaja bien entre las grandes persecuciones de la Edad Media y la conclusión del juicio investigador. El fin se ha demorado. La labor evangélica aún no está completa cuando este sello llega a su fin.

Sexto sello (6: 12-17). La apertura del sexto sello desencadena formidables fenómenos celestiales y terrenales. Hay un gran terremoto (evidentemente anterior y distinto del de 16: 18), una serie de señales celestial y un terremoto mayor aún que desplaza a todo monte y toda isla de su lugar (probablemente el terremoto de 16: 18).

El terremoto final produce un gran terror entre la humanidad impenitente, que utiliza las cuevas y las rocas de los montes en un inútil esfuerzo por huir de la presencia insoslayable de Aquel que se sienta en el trono y de la ira del Cordero. Voz en cuello, los perdidos se lamentan:

> Porque el gran día de su ira ha llegado
> y ¿quién podrá sostenerse en pie?

Las señales celestiales y los terremotos no son exclusivos de este pasaje. Traen a la memoria una larga historia de fenómenos similares en los pasajes veterotestamentarios del «día de Jehová».[142] Quizás

140. El verbo *krinō* (juzgar) se aplica tanto al juicio investigador como al juicio ejecutivo.

141. Véase Strand, "Two Aspects of Babylon's Judgment" [Dos aspectos del juicio de Babilonia], 53-60 para una presentación excelente de Apoc. 18.

142. *Cf.* Eze. 32: 7-8; Amós 8: 8-10; Jer. 4: 23-27; Isa. 34: 4; 13: 10-13; Nah. 3: 12; Eze. 38: 19-20; Hag. 2: 6-9; Isa. 50: 1-7; Joel 2: 28-31; Sal. 102: 25-27.

aún más importante para Juan sea el uso que Jesús hizo de las señales celestiales en Mateo 24: 29:

> Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días,
> el sol se oscurecerá,
> la luna no dará su resplandor,
> las estrellas caerán del cielo
> y las potencias de los cielos serán conmovidas.

El paralelo con el apocalipsis sinóptico da pie para pensar que, cuando menos, algunos de estos fenómenos acaecen poco después del período de la gran tribulación al que se alude en el quinto sello. Que las señales celestiales deben entenderse como literales queda indicado por el hecho de que cada una va seguida por un "como" (*hōs*), que en esta construcción introduce una analogía figurada con un acontecimiento real.[143]

Por lo tanto, el sexto sello abarca el período desde el clamor de los mártires hasta el tiempo del fin. Dado que las señales celestiales de 1780 y 1833 tuvieron un gran impacto en el creciente interés en el estudio de las profecías, el terremoto de Lisboa de 1755 es el mejor candidato para el terremoto de 6: 12.[144] Apocalipsis 6: 14 apunta al colapso final de todas las cosas terrenas y celestiales en la medida en la que tienen que ver con este planeta (*cf.* 2 Ped. 3: 9-12).

Séptimo sello (8: 1). La apertura del séptimo sello da por resultado únicamente una sencilla declaración en el sentido de que se produce un breve silencio en el cielo. El silencio actúa como la calma después de la tormenta de destrucción ocasionada por la segunda venida de Cristo. Se han ofrecido varias explicaciones para dar cuenta del significado

---

143. Obsérvese el siguiente patrón:

El sol se puso negro	como [*hōs*]	tela de luto.
La luna entera se volvió toda	como [*hōs*]	sangre.
Las estrellas del cielo cayeron sobre la tierra,	como [*hōs*]	la higuera deja caer sus higos.
El cielo se replegó	como [*hōs*]	un pergamino que se enrolla.

144. Muchos han rechazado el Día Oscuro y la caída de las estrellas como cumplimiento de esta profecía porque se ha llegado a entender que se trata de fenómenos naturales. Sin embargo, a menudo Dios usa acontecimientos naturales para cumplir sus propósitos (*cf.* Éxo. 14: 21 y la apertura del Mar Rojo para Israel). La importancia del terremoto de Lisboa, del Día Oscuro y de la caída de las estrellas está en su coordinación, en su aparición en relación con los años finales de los 1,260 años de supremacía papal tanto antes como después de 1798.

de ese silencio, pero ninguna de ellas ha conseguido que se la considere decisiva.

Una posibilidad es que el silencio sea un anuncio de que la justicia de Dios se ha ejecutado plenamente. Esto se basa en declaraciones de textos en el sentido de que, ante la injusticia, Dios se niega a guardar silencio hasta que se haya hecho justicia (*cf.* Sal. 50: 3-6; Isa. 65: 6-7).

> Por amor a Sión no guardaré silencio,
> por amor a Jerusalén no desmayaré,
> hasta que su justicia resplandezca como la aurora,
> y como antorcha encendida su salvación.
> Las naciones verán tu justicia,
> y todos los reyes tu gloria.
> Isa. 62: 1-2, NVI

Otras posibilidades interpretativas del silencio de este sello incluyen el homólogo escatológico del silencio del comienzo (Gén. 1: 2; *cf.* 4 Esdras 7: 26-31); el silencio del universo mientras observa la destrucción del mal (en vivo contraste con la celebración de Apocalipsis 5); y el silencio del tribunal cuando por fin se abre el libro.[145]

Dado que el sexto sello presenta los acontecimientos que rodean la propia segunda venida (6: 15-17) y describe la presencia de los redimidos ante el trono (7: 9-17), la mejor forma de entender el séptimo sello puede ser o bien como precursor críptico del milenio o como la paz universal que resulta de la consumación al final del milenio (*cf.* Apoc. 20: 9-15).

Conclusión

Aunque no hubo empeño alguno por hacer coincidir las interpretaciones de este capítulo con las de Urías Smith, los puntos de vista de este sobre los sellos son notablemente similares a las conclusiones de este capítulo.[146] Aunque en ocasiones él mismo no abordó las dificultades del texto,[147] cuando así lo hizo, los adventistas deben tomar en serio sus conclusiones.

---

145. *Cf.* el intenso silencio cuando está a punto de revelarse el contenido de un testamento.

146. Urías Smith, *Las profecías de Daniel y del Apocalipsis*, tomo 2 (Mountain View, 1971), 85-107.

147. Un ejemplo es el material sobre las trompetas, en el que no se hace observación alguna en cuanto al texto, pero se citan páginas de historia de otros

¿Qué aporta a la vida cristiana cotidiana que hayamos logrado una mejor comprensión de esta profecía? Resulta de importancia capital el hecho de que nuestro pasaje descorre el velo que oculta el mundo invisible de la realidad espiritual para quienes vivimos en la tierra. La grandiosa escena introductoria (Apoc. 4-5) inculca en nosotros el hecho de que las escenas que siguen son una expresión visible y terrenal del conflicto invisible y celestial entre Cristo y Satanás.[148]

El mismo Cristo que salvaguarda a las iglesias (Apoc. 1-3) también se sienta en el trono de Dios en los lugares celestiales (Apoc. 4-5). Sabe cuándo su pueblo sufre o sus miembros se ven forzados a andar por esta vida en soledad a causa de su fe en él, y se interesa por ellos. Por lo tanto, no es de extrañar que, a lo largo de la era cristiana, el pueblo de Dios haya encontrado propósito para su vida en el extraño conjunto de imágenes que componen las porciones apocalípticas del libro.

Los sellos del capítulo 6 presentan una descripción elocuente de la vida cristiana en esta tierra entre la cruz y la segunda venida. El sufriente pueblo de Dios puede en ocasiones preguntarse si la realidad no demuestra que su fe es una ilusión. La gloria y el oropel parecen estar con aquellos que se oponen al evangelio. Sin embargo, el hecho de que a la apertura de los sellos en el cielo sigan las sombrías realidades de la historia y la experiencia de la tierra demuestra que estas realidades están bajo el control del Cordero, que ya reina (Apoc. 5) y cuyo reino perfecto se consumará pronto (11: 15-18).[149]

Un tratado teológico resulta mucho menos efectivo para santos hostigados que las imágenes apocalípticas de un cordero degollado que obtiene una irresistible victoria. Mediante la contemplación, por la fe, de ese Cordero y de su victoria final, los sufrientes y los abrumados cobran valor para acabar la carrera. Tras citar porciones de Apocalipsis 5 y 7, Elena G. de White dice:

---

autores. Véase *ibíd.*, 125-164. Obsérvese el descargo de responsabilidad de la pág. 455 de la edición original (*Daniel and the Revelation* [Battle Creek, Míchigan, 1897]), donde indica que incluso eso se tomó de una publicación anónima de la Review and Herald escrita en su momento por Jaime White en 1859.

148. John R. W. Stott, *The Cross of Christ* [La cruz de Cristo] (Downer's Grove, Illinois, 1986), 247.

149. *Ibíd.*, 248.

> ¿Captaréis la inspiración de la visión? ¿Dejaréis que vuestra mente contemple la escena? ¿Os convertiréis de verdad para luego salir a trabajar con un espíritu completamente diferente a aquel con que habéis trabajado en el pasado, desplazando al enemigo, derribando toda barrera al avance del evangelio, llenando corazones de la luz, la paz y el gozo del Señor?[150]

> Si permitiésemos que nuestras mentes meditasen más en Cristo y en el mundo celestial, hallaríamos un estímulo y un apoyo poderoso para pelear las batallas del Señor. El orgullo y el amor al mundo perderán su poder al contemplar las glorias de esa tierra mejor que tan pronto será nuestro hogar. Junto a la belleza de Cristo, todos los atractivos terrenales parecerán de poco valor.[151]

Hay un detalle adicional de importancia capital. Estamos en la historia entre dos terremotos y dos conjuntos de fenómenos celestes (Apoc. 6: 12-14). Los portentos del tiempo del fin ya se han puesto en marcha. Aunque la aparente demora del advenimiento hace que muchos se pregunten «¿Hasta cuándo?», resulta alentador saber que, desde el punto de vista del Padre, quien ve el fin desde el principio, ¡ya casi estamos en casa!

---

150. *Testimonios para la iglesia*, tomo 8: 52

151. *Review and Herald*, 15 de noviembre de 1887.

Tablas de alusiones 1-4

Tabla 1: El Antiguo Testamento en Apocalipsis 4

Apoc. 4: 1
Éxo. 19: 24
Eze. 1: 1, 4
Eze. 3: 12-13
Eze. 8: 1-4
Eze. 11: 1, 24
Dan. 2: 28, 29, 45 (Teodoción)
Dan. 7: 6-7

Apoc. 4: 2-3
Éxo. 28: 17-21
1 Rey. 22: 19
2 Crón. 18: 18
Isa. 6: 2
Eze. 1: 26-28
Eze. 28: 13
Dan. 7: 9

Apoc. 4: 4
1 Crón. 24: 4-19
Isa. 24: 23
Dan. 7: 9

Apoc. 4: 5
Éxo. 19: 16-18
Éxo. 25: 37
Isa. 6: 6
Eze. 1: 4, 13, 14
Eze. 10: 6-7
Dan. 7: 9
Zac. 4: 2

Apoc. 4: 6-7
Sal. 18: 10-11
Eze. 1: 5, 6, 10, 13, 18, 22
Eze. 10: 1, 12, 14
Dan. 7: 2, 3, 10

Apoc. 4: 8
Éxo. 3: 14
Sal. 99: 1
Isa. 6: 2-3
Eze. 1: 6, 18
Eze. 10: 12
Amós 3: 13; 4: 13 (LXX)

Apoc. 4: 9-10
1 Rey. 22: 19
2 Crón. 18: 18
Isa. 6: 1, 3
Dan. 4: 34; 6: 27; 12: 7 (Teodoción)

Apoc. 4: 11
Dan. 4: 37 (LXX)

Tabla 2: El Antiguo Testamento en Apocalipsis 5

Apoc. 5: 1
- 1 Rey. 22: 19
- 2 Crón. 18: 18
- Isa. 6: 1
- Isa. 29: 11
- Dan. 8: 26
- Dan. 12: 4, 9
- Eze. 2: 9-10

Apoc. 5: 2-3
- Éxo. 20: 4
- Deut. 5: 8
- Dan. 7: 10
- Dan. 12: 4, 9

Apoc. 5: 4-5
- Gén. 49: 9-10
- Isa. 11: 1, 10
- Dan. 7: 10

Apoc. 5: 6
- Isa. 24: 23
- Isa. 53: 7
- Jer. 11: 18-19
- Eze. 1: 5, 10, 13
- Zac. 3: 9
- Zac. 4: 2, 6, 10

Apoc. 5: 7
- 1 Rey. 22: 19
- 2 Crón. 18: 18
- Isa. 6: 1
- Dan. 7: 13

Apoc. 5: 8
- Sal. 141: 2
- Isa. 24: 23
- Eze. 1: 5, 10
- Dan. 7: 18, 22, 27

Apoc. 5: 9-10
- Éxo. 19: 6
- Sal. 33: 3
- Sal. 40: 3
- Sal. 96: 1
- Sal. 98: 1
- Sal. 144: 9
- Sal. 149: 1
- Isa. 42: 5, 10
- Dan. 7: 14, 27 (vers. 9)
- Dan. 7: 18, 22, 27 (LXX)

Apoc. 5: 11-12
- Isa. 24: 23
- Eze. 1: 5, 10
- Dan. 7: 10

Apoc. 5: 13
- Éxo. 20: 4
- 1 Rey. 22: 19
- 2 Crón. 18: 18
- Isa. 6: 1
- Dan. 7: 27

Apoc. 5: 14
- Isa. 24: 23
- Eze. 1: 5, 10

Tabla 3: El Antiguo Testamento en Apocalipsis 6

Apoc. 6: 1-2
- Sal. 45: 3-7
- Hab. 3: 8-9
- Zac. 1: 8-17*
- Zac. 6: 1-8*

Apoc. 6: 3-4
- Éxo. 32: 27
- Deut. 7: 22-25
- Deut. 9: 1-5
- Jue. 7: 20-22
- Sal. 45: 3-4
- Isa. 19: 2
- Isa. 26: 3-4
- Isa. 57: 19-21
- Zac. 14: 13

Apoc. 6: 5-6
- Lev. 26: 26
- Deut. 7: 13
- Deut. 11: 14
- Deut. 28: 51
- 2 Rey. 7: 1
- Jer. 2: 3
- Eze. 4: 16-17*
- Dan. 5: 27
- Ose. 2: 8, 22
- Amós 8: 11-12

Apoc. 6: 7-8
- Prov. 5: 5
- Jer. 14: 12*
- Jer. 15: 2-3*
- Jer. 21: 6-9*
- Jer. 24: 10
- Jer. 29: 17-18
- Eze. 5: 12, 17*
- Eze. 14: 15-21*
- Eze. 29: 5-8
- Eze. 33: 27*
- Ose. 8: 1
- Ose. 13: 14*

Apoc. 6: 9-11
- Gén. 4: 10-11
- Éxo. 29: 12
- Lev. 4: 7*
- Lev. 17: 11*
- Deut. 32: 43*
- 2 Rey. 9: 7*
- Sal. 79: 5, 10*
- Isa. 6: 1ss.*
- Isa. 57: 1-2
- Dan. 8: 13
- Dan. 12: 6, 7, 13
- Ose. 4: 1*
- Hab. 1: 2

Apoc. 6: 12-14
- Sal. 102: 25-26
- Isa. 13: 10-13*
- Isa. 34: 4*
- Isa. 50: 1-7*
- Isa. 54: 10
- Jer. 4: 23-27*
- Eze. 32: 7-8*
- Eze. 38: 19-20
- Joel 2: 10*
- Joel 2: 28-31
- Amós 8: 8, 10*
- Nah. 1: 5-8*
- Hag. 2: 6-9*

Apoc. 6: 15-17
- Gén. 3: 8*
- 1 Rey. 22: 19*
- 2 Crón. 18: 18*
- Sal. 2: 2*
- Sal. 33: 16
- Sal. 34: 15-18
- Sal. 46
- Sal. 47: 8*
- Sal. 76: 4-10
- Isa. 2: 10-11*
- Isa. 2: 17-21*
- Isa. 6: 1*
- Isa. 24: 21-23*
- Isa. 34: 12*
- Jer. 4: 29*
- Ose. 10: 8*
- Joel 1: 15
- Joel 2: 1
- Joel 2: 11
- Joel 2: 31*
- Nah. 1: 6*
- Sof. 1: 14, 15, 18*
- Sof. 2: 2-3*
- Mal 3: 2*

*Los versículos marcados por un asterisco son citados por al menos tres comentaristas importantes.

Tabla 4: El apocalipsis sinóptico y Apocalipsis 6

Apoc. 6: 1-2	Mat. 24: 14 Mar. 13: 10	Evangelio
Apoc. 6: 3-4	Mat. 24: 6, 7, 10 Mar. 13: 7, 8, 12 Luc. 21: 9, 10, 16, 25	Guerra
Apoc. 6: 5-6	Mar. 13: 8 Luc. 21: 11	Hambre
Apoc. 6: 7-8	Luc. 21: 11	Peste
Apoc. 6: 9-11	Mat. 24: 9-10 Mat. 10: 17-22 Mar. 13: 9, 11-13 Luc. 21: 12, 16, 17	Persecución
Apoc. 7: 14	Mat. 24: 9, 21, 29 Mar. 13: 19, 24	Tribulación
Apoc. 6: 10	Luc. 21: 22	Venganza
Apoc. 6: 12-13	Mat. 24: 29 Mar. 13: 24-25 Luc. 21: 25-26	Señales en el cielo
Apoc. 6: 15-17	Mat. 24: 30	Lamento de las tribus
Apoc. 6: 17	Mat. 24: 30 Mar. 13: 26 Luc. 21: 27	Venida del Hijo del hombre
Apoc. 7: 1-3	Mat. 24: 31 Mar. 13: 27	Envío de los ángeles
Apoc. 7: 3	Mat. 24: 31 Mar. 13: 27	Reunión de los escogidos

Capítulo XII

Los santos sellados y la tribulación

Beatrice S. Neall

Sinopsis editorial. Apocalipsis 7 es uno de los segmentos más importantes de la secuencia profética de los siete sellos. Se presenta como un interludio entre los sellos sexto y séptimo. Dado que los acontecimientos del sexto sello se extienden más allá del fin del tiempo de gracia e incluyen la segunda venida de Cristo, resulta obvio que el marco temporal del interludio tendría que solaparse con la porción final del tiempo de gracia en el sexto sello. Da respuesta a la pregunta forzada de los labios mal dispuestos de los impenitentes: El gran día de la ira divina ha llegado, «y ¿quién podrá sostenerse en pie?».

Por lo general, los adventistas hemos sostenido que el ángel sellador de 7: 2-3, quien sella al pueblo escatológico de Dios (mientras otras fuerzas angélicas retienen los vientos de la angustia y la lucha totales), debe ser identificado con la obra del tercer ángel de 14: 9-11. Ambos tienen un mensaje mundial, ambos presentan ese mensaje en el mismo marco temporal —antes del regreso de Cristo— y ambos abordan la verdad del sábado. Uno lo anuncia como el sello de la ley de Dios de los Diez Mandamientos; el otro advierte contra la aceptación de un sábado falso, la marca de la bestia.

En este estudio la autora se explaya sobre lo que está implicado en la labor del sellamiento, las características de los sellados y el período de tribulación que encaran los santos sellados (los 144,000) cuando se liberan los vientos del conflicto y la persecución, seguidos finalmente por las siete plagas postreras. Aunque, por lo general, los adventistas hemos separado los 144,000 de la gran multitud vista ante el trono en la escena final del interludio, la evidencia apoya la creencia de que son un único grupo. Es decir, los 144,000 sellados *simbolizan* la gran multitud de toda nación, tribu y lengua que permanecerá leal a Dios en la lucha final del gran conflicto entre Dios y Satanás. Sus componentes acabarán victoriosos, de pie ante el trono de Dios y del Cordero.

Aunque los santos sellados están expuestos a la "ira" del dragón y de los agentes con él asociados, son sostenidos y protegidos por Dios, quien, al sellarlos, los reconoce como su preciada posesión. La virtud clave que exhiban será una fe imperecedera e inflexible que está anclada en la Persona y las promesas de Cristo.

Esquema del capítulo

I. Introducción
II. Temas/alusiones al pacto
III. Homólogo quiástico
IV. La tribulación
V. El sellamiento
VI. Comentario de Apocalipsis 7
VII. Los 144,000 y la gran multitud
VIII. Características de los sellados
IX. Cuestiones teológicas

Introducción

Apocalipsis 7 presenta la seguridad de los siervos de Dios en medio de la crisis final del mundo. Este segmento de la secuencia de los sellos se da a modo de interludio entre los acontecimientos cataclísmicos del sexto sello y el silencio del séptimo. Para captar su significación, en este estudio exploraremos varias áreas.

Temas/alusiones al pacto

El libro de Apocalipsis (en común con la literatura apocalíptica no inspirada) muestra la manera en que, en última instancia, para el pueblo de Dios se cumplirán las promesas de un glorioso futuro hechas en el pacto.[1] Revela la historia como un conflicto entre las fuerzas del bien

1. El problema al que hace frente la literatura apocalíptica es el aparente fracaso del pacto. La alianza entre Dios e Israel estipulaba que si los integrantes de este pueblo observaban los mandamientos, serían recompensados; si no, serían castigados. Sin embargo, parecía que, muchas veces, los más fieles eran perseguidos. (Véase la presentación realizada por D. S. Russell sobre la relación de la apocalíptica y la profecía fallida en *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* [El método y el mensaje de la apocalíptica judía] [Filadelfia, 1964], 181-83).

y del mal, siendo estas últimas las causantes de un enorme caos para el pueblo del pacto hasta que Dios intervenga y, por fin, venza. Apocalipsis 7 desarrolla los temas relacionados con el pacto anunciados en los capítulos precedentes.

Las siete iglesias: Alusiones al pacto

Los mensajes a las siete iglesias presentan el tema del pacto, en el que Jesús es el monarca («el soberano de los reyes de la tierra», 1: 5) que exhorta a las iglesias que sean leales a su Soberano aun hasta la muerte (2: 10).[2] Las promesas a las iglesias pueden considerarse bendiciones del pacto, y las amenazas ser vistas como maldiciones del pacto. La principal violación contra la que se advierte es la apostasía (pérdida del amor, 2: 4; apatía, 3: 1); y tibieza, 3: 16; o, en términos de un contrato matrimonial, fornicación, 2: 14, 20; *cf.* 14: 8; 17: 1-2).

El castigo por la violación del pacto incluye la excomunión (2: 5; 3: 16), la guerra (2: 16) y la muerte (2: 23). Las bendiciones del pacto incluyen la entrega de vestiduras blancas (3: 5), verse salvaguardado en la hora de prueba (3: 10), un lugar en el templo de Dios (3: 12) y portar el nombre de Dios en la frente (3: 12), elementos todos muy llamativos en el capítulo 7.

Las bendiciones y las maldiciones del pacto como predicciones

Tanto en el Pentateuco como en el Apocalipsis, las bendiciones y las maldiciones del pacto son, en un sentido, predicciones que esbozan las consecuencias futuras de la obediencia o la desobediencia. La tora narra la promulgación del pacto; el resto del Antiguo Testamento

2. Tal como ha señalado William H. Shea, en el Apocalipsis se encuentran todos los elementos del pacto: la identificación del rey soberano (1: 5), la enumeración de sus actos de benevolencia, que le dan derecho a la lealtad de sus vasallos (ver. 5), las estipulaciones u órdenes que exigen la lealtad solo a él (2: 10), las disposiciones de depositar el documento del tratado y de leerlo (1: 3), y las bendiciones y las maldiciones para quienes guarden o violen el pacto (las promesas y las amenazas a las siete iglesias). Shea analiza la estructura contractual de los mensajes a las siete iglesias. Es preciso efectuar un estudio adicional al desarrollo del tema contractual en el resto del Apocalipsis. ("The Covenantal Form of the Letters to the Seven Churches" [La forma contractual de las cartas a las siete iglesias], *AUSS* 21/1 [primavera de 1983]: 71-84).

es el relato de lo que ocurrió a Israel cuando sus integrantes obedecieron o violaron el pacto. El libro de Apocalipsis sigue un patrón similar.

La primera unidad, como la tora, explica el pacto con detalle,[3] mientras que el resto del libro cuenta lo que ocurriría como consecuencia de la adhesión al pacto o de la violación del mismo. Los 144,000 de las doce tribus de Israel (es decir, la iglesia) que están de pie en el monte Sion (Apoc. 14: 1) son los fieles; la ramera Babilonia es Israel (simbolizando, una vez más, la iglesia) sumido en la apostasía.[4] El libro narra con ricos detalles el conflicto resultante entre el Israel fiel y el apóstata.

Los sellos: Alusiones al pacto

La unidad de los sellos, de la cual el capítulo 7 es culminación, presenta la consecuencia de las bendiciones y las maldiciones sobre las iglesias. Se empieza viendo al Soberano en su trono, rodeado por el arco iris del pacto, merecedor de adoración porque creó todas las cosas (4: 2-11). El Cordero también es digno de adoración por su acto supremo de benevolencia: morir para redimir a su pueblo (5: 6,

3. Gran parte de Apoc. 1 trae a la memoria el pacto del Sinaí. Jesús «nos libertó de nuestros pecados» (1: 5, LBA), igual que libró a Israel de la esclavitud; «con su sangre» sugiere la sangre del cordero pascual la víspera de la liberación de Israel. «Hizo de nosotros un reino y sacerdotes para su Dios» (vers. 6, LBA), igual que Israel había de ser «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Éxo. 19: 6, LBA). Jesús apareció a Juan con «una gran voz, como de trompeta» (vers. 10), que evoca el toque de trompeta en el Sinaí (Éxo. 19: 16, 19). «Sus ojos eran como llama de fuego» (vers. 14) y, por ello, recuerdan el fuego del monte (Éxo. 19: 18). La reacción de Juan al postrarse recuerda el temor de Israel ante la sobrecogedora teofanía.

4. Para la figura de la ramera Babilonia, Juan depende fundamentalmente de la imagen veterotestamentaria de *Israel* como la esposa ramera de Yahveh. Se usa lenguaje de pacto para mostrar la violación por parte de Israel del voto matrimonial. Zacarías presenta la «maldad» como una mujer babilonia escondida (Zac. 5: 5-11). Isaías (1: 21), Oseas (2: 2, 4), Jeremías (3: 1-3, 8-9) y, especialmente, Ezequiel (16: 15-34) describen al Israel apóstata, que, como esposa de Yahveh, llegó a ser la mayor prostituta de la tierra, sometida a la ira del pacto de Dios. Además, dos de las potencias de la "falsa trinidad" —el dragón, la bestia y el falso profeta, que parodian a la Trinidad celestial— son cristianos apóstatas, que imitan a Jesucristo y al Espíritu Santo. «La bestia», como el Cordero, recibió una herida mortal, y sanó o resucitó (13: 3). La tercera bestia era como un cordero y tenía el poder de insuflar vida en una imagen. Mediante estas figuras, Juan está diciendo que esos poderes hostiles eran pseudocristianos.

9, 12). Dado que precisamente él tomó a sus miembros de toda tribu y nación e hizo de ellos un reino, responden con lealtad y adoración contractuales (5: 9-10).

Acto seguido, el Cordero toma un libro de Aquel «que estaba sentado en el trono» (5: 1, 7-8) y abre sus sellos uno por uno. Mientras lo hace, se desvela el futuro de la iglesia en las bendiciones y las maldiciones del pacto. El caballo blanco personifica las bendiciones de la conquista: la iglesia victoriosa, que parte para vencer (6: 2; *cf.* Lev. 26: 7-8: la bendición de la victoria sobre los enemigos). Aquí se representan las conquistas de la iglesia apostólica.

Los caballos rojo, negro y amarillo son personificaciones simbólicas de las maldiciones del pacto resultantes de la apostasía: espada, hambre, pestilencia y muerte por fieras (6: 3-8; obsérvese el resumen del final del versículo 8).[5] Dado que las iglesias no han atendido las advertencias de Cristo (Apoc. 2-3), se han visto sometidas a las amenazas de la espada y de la muerte (2: 16, 23).[6]

Siempre que se derraman las maldiciones del pacto, el remanente justo también sufre (como Daniel y sus amigos durante el cautiverio). En el quinto sello resuena el clamor de «las almas» que estaban «debajo del altar», los que habían sido fieles al pacto, pero que había sufrido persecución a manos de la iglesia apóstata. «¿Hasta cuándo, Soberano Señor, santo y veraz, seguirás sin juzgar a los habitantes de la tierra y sin vengar nuestra muerte?» (6: 10, NVI).

Esos fieles claman a su Soberano pidiendo justicia. Como «Soberano Señor, santo y veraz», se ha comprometido a ser fiel a sus promesas del pacto.[7] El clamor apremiante de los mártires pidiendo

5. *Cf.* Eze. 14: 21, los «cuatro juicios terribles» provenientes de Dios, basados en las maldiciones del pacto de Apoc. 26: 22, 25, 26.
6. Las maldiciones son inherentes a la propia apostasía, dado que apartarse de Dios conduce a la contienda, el hambre de la palabra de Dios (el trigo y la cebada), la peste de la herejía y la muerte causada por bestias salvajes, descritas después en Apoc. 12, 13 y 17 como la persecución de los fieles por parte de una trinidad de bestias feroces.
7. En el Antiguo Testamento, el significado de 'verdadero' y 'verdad' es «coherencia con la palabra dada o la intención expresada, fidelidad». R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* [Comentario crítico y exegético del Apocalipsis de San Juan], 2 tomos, ICC (Edimburgo, 1920), 1: 85-86.

justicia se convierte en algo fundamental para el resto del libro.[8] La respuesta dada a su pregunta de «¿Hasta cuándo?» es: «Hasta que sus consiervos y sus hermanos que también habían de ser muertos como ellos lo habían sido se completaran» (6: 11, griego).

En el propio texto no está claro si lo que debía completarse era su *número* o su *carácter*, dado que la palabra 'número' no figura en el texto griego. En cualquier caso, resulta tentador ver en Apocalipsis 7 el cumplimiento de esta promesa. Los siervos de Dios están completos en número (144,000) y en carácter (están sellados en lealtad al pacto con Dios). La gran multitud que está ante el trono está vestida de túnicas blancas (7: 9). Experimentan la mayor de las bendiciones del pacto: morar con Dios en su santuario (*cf.* Éxo. 25: 8); es decir, sirven a Dios «en su templo» (ἐν τῷ ναῷ αὐτοῦ [*en tō naō autou*]) cuando extiende su tienda sobre ellos (σκηνώσει ἐπ' αὐτούς [*skēnōsei ep' autous*], 7: 15; *cf.* 21: 3).

Así, Apocalipsis 7 pone de relieve el hecho de que, en medio de la apostasía, Dios tiene su Israel verdadero. Este, que le es leal, resistirá el conflicto con el mal y recibirá las máximas bendiciones del pacto.

Homólogo quiástico

La unidad sobre los sellos de la primera parte del Apocalipsis (4: 1 – 8: 1) encuentra su eco en otra unidad correspondiente cerca del final del libro (19: 1– 21: 8). Los primeros podrían denominarse sellos históricos; a los últimos se les podría dar el apelativo de "sellos" escatológicos. Los "sellos históricos" se enumeran del uno al siete; hay un número idéntico de "sellos escatológicos" delimitados por la fórmula «Vi» (καὶ εἶδον [*kai eidon*]). Por ello, resulta posible emparejarlos exactamente. Dentro de esta estructura existe una visión paralela al capítulo 7 que arroja luz sobre él. Este diagrama está adaptado de la estructura literaria elaborada por William H. Shea.[9]

8. El clamor procedente del altar muestra la justicia de hacer que sus perseguidores beban sangre (16: 4-7). Esas mismas personas acabarán sentándose en tronos para juzgar a sus perseguidores (20: 4).
9. "Literary Structure and the Interpretation of Revelation" [La estructura literaria y la interpretación del Apocalipsis] (manuscrito inédito, 1988), 11-19.

Estructura quiástica de los sellos			
Los siete sellos históricos		**Los siete "sellos" escatológicos**	
Capítulos 4-5	**Escena del santuario**	19: 1-10	**Escena del santuario**
Un trono con Dios en él. Cuatro seres vivientes y veinticuatro ancianos lo adoran. Alabanza del Cordero. Voz desde el trono, truenos.		Veinticuatro ancianos y cuatro seres vivientes adoran a Aquel que está sentado en el trono. Voz desde el trono, truenos.	
Observaciones: Inicialmente, se alaba a Dios por la creación; en el tiempo del fin, por su obra de juicio. Al principio, se alaba al Cordero por rescatar a su pueblo; al final, su esposa es alabada por prepararse para las bodas del Cordero.			
6: 1-2	1	19: 11-16	1
Caballo blanco con jinete que tenía un arco y una corona. Parte vencedor.		Caballo blanco con jinete que tiene una espada hace la guerra. Tiene diademas en la cabeza.	
Observaciones: Al comienzo de la era cristiana, Jesús conduce a su iglesia a victorias iniciales. En el tiempo del fin, Jesús consuma la victoria sobre sus enemigos.			
6: 3-4	2	19: 17-18	2
Un ser viviente dice «Ven». El *jinete* del *caballo* rojo quita la paz de la tierra; los hombres se matan entre sí. El jinete tiene una espada.		Un ángel dice «Venid» a las aves para que coman carne de capitanes, *caballos* y *jinetes*.	
Observaciones: La iglesia en apostasía (rojo, color del pecado) introduce la contienda. Al final, los que mataron son muertos ellos mismos y comidos por buitres.			
6: 5-6	3	19: 19-21	3
El jinete del caballo negro tiene una balanza en la mano. El trigo y la cebada se venden a precios exorbitantes; el aceite y el vino son puestos en peligro.		La bestia y el falso profeta, que engañaba a los adoradores de la bestia, son arrojados al lago de fuego.	
Observaciones: La iglesia apóstata, que causó hambre de la Palabra (el trigo y la cebada) y amenazó oscurecer el Espíritu y el evangelio (el aceite y el vino), acaba arrojada al lago de fuego.			
6: 7-8	4	20: 1-3, 7-10	4
Un ser viviente exclama «Ven». A la muerte, montada en el caballo amarillo, seguida por el Hades, se les da el poder de matar a la cuarta parte de la tierra con espada, hambre, pestilencia y bestias salvajes.		Un ángel con una llave y una cadena captura al dragón, lo arroja al abismo y pone su sello sobre él para que no pueda seguir engañando a las naciones.	
Observaciones: Satanás, a lomos de la iglesia apóstata, intensifica la obra de destrucción, mientras que su cómplice, el Hades, se traga a los muertos. Al final, el propio Satanás es arrojado al abismo y recluido en él.			

6: 9-11	5	20: 4-6	5
Las almas bajo el altar, muertas por su testimonio de Jesús, claman a Dios para que vengue su sangre de los que moran en la tierra. Se les dice que esperen y se les dan vestiduras blancas.		Las almas muertas por el testimonio de Jesús vuelven a la vida y son elevadas a tronos en los que ellos mismos se ocupan del juicio.	
Observaciones: Las almas bajo el altar acaban siendo elevadas para que se sienten en tronos. Los que habían clamado a Dios para que juzgara a sus perseguidores reciben la potestad de juzgar.			
6: 12-17	6	20: 11	6
El cielo se desvanece como un pergamino que se enrolla. Los reyes, los generales y los pueblos se ocultan del rostro de Aquel que está sentado en el trono y del Cordero.		La tierra y el cielo huyen de la presencia de Aquel que se sienta en el gran trono blanco.	
Observaciones: Antes de la segunda venida de Cristo, la bóveda del cielo se desvanece, exponiendo al mundo malvado a la presencia de Dios sobre su trono y a la ira del Cordero. Al final de los mil años, el mundo malvado vuelve a comparecer ante el trono de Dios.			
Capítulo 7	**Interludio** ←	20: 12-15	→ 7
Los 144,000 de Israel son sellados. La gran multitud de todas las tribus está de pie ante del trono alabando a Dios por la salvación. No hay más hambre ni sed; Dios enjuga las lágrimas de los ojos. El Cordero los guía a aguas vivas. Dios mora con ellos		Los muertos están de pie ante el trono; se abren los libros. Se abre el libro de la vida. Los muertos son juzgados por lo que está escrito en los libros. La muerte y el Hades son arrojados al lago de fuego.	
8: 1	7 ←	21: 1-8; 22: 1	→ **Interludio**
El Cordero abre el séptimo sello (posibilitando la apertura del libro). Hay silencio en el cielo durante media hora.		Desciende la nueva Jerusalén. Dios mora con su pueblo; enjuga las lágrimas; no hay más muerte, ni llanto ni dolor. Agua de vida para los sedientos. El tabernáculo de Dios está con los hombres.	
Observaciones: La ruptura del séptimo sello elimina la última barrera para la apertura del libro. El silencio en el cielo durante media hora podría aplicarse al silencio del cielo mientras los vivos comparecen ante Cristo en su segunda venida. (Esta parece ser una escena de juicio, porque su homólogo quiástico es una escena de juicio). Al final de los mil años, los muertos comparecen ante el trono y son juzgados según los registros. También se abre el libro de la vida, que revela quiénes son salvos, y quiénes están perdidos.			
(Los interludios). A juzgar por los contextos, el marco temporal de cada interludio parece claro. Apocalipsis 7 presenta la seguridad de los santos durante las escenas relacionadas con la segunda venida, mientras que Apocalipsis 21 muestra la seguridad de los santos al final de los mil años. Apocalipsis 7 presenta a las doce tribus del Israel fiel; Apocalipsis 21 presenta a la esposa/ciudad (marcada con los nombres de las doce tribus). En ambos acontecimientos, Dios mora con ellos. No tienen hambre ni sed, porque Dios les da agua de vida. El dolor, el llanto y la muerte ya no existen; Dios enjuga las lágrimas de sus ojos.			

Los sellos históricos parecen comenzar en el momento de la ascensión/glorificación de Cristo (5: 6, 9) y terminar en la segunda venida (6: 16-17; 8: 1). Los "sellos" escatológicos comienzan en el segundo advenimiento (19: 11ss.) y acaban al final de los mil años (21: 1-8). Hay escenas de juicio tanto en el segundo advenimiento como al final de los mil años, en las que el mundo rebelde comparece ante Dios, sentado en su trono.

En el transcurso de ambos acontecimientos, los justos están seguros. En el segundo advenimiento ya están sellados (7: 3); en el juicio ejecutivo, se los encuentra inscritos en el libro de la vida (20: 12, 15). Ambos "interludios" presentan un paliativo de la angustia: En el primer caso, de la gran tribulación (7: 14); en el segundo, de todos los sinsabores de la vida (21: 4). En cada caso, Dios da el paliativo morando con su pueblo, enjugando las lágrimas de los ojos de ellos y apagando su sed con el agua de vida.

La tribulación

Apocalipsis 7: 1-3 describe un momento en que los cuatro vientos de la tierra están a punto de ser desatados para dañar la tierra, el mar y los árboles. El versículo 14 habla de «la gran tribulación», presumiblemente el mismo acontecimiento.

La gran tribulación es mencionada por vez primera en Daniel 12: 1 en el marco de la actuación final del «rey del norte», quien sale «con gran ira para destruir y matar a muchos» cuando se dispone a atacar «el monte glorioso y santo» (Dan 11: 44-45). Precisamente esto precipita el tiempo de angustia o de *tribulación* (θλῖψις [*thlipsis*] tanto en Daniel 12: 1 [Septuaginta] como en Apocalipsis 7: 14).

> Saldrá con gran ira para destruir y matar a muchos. Plantará las tiendas de su palacio entre los mares y el monte glorioso y santo [...]. En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está de parte de los hijos de tu pueblo. Será tiempo de angustia, cual nunca fue desde que hubo gente hasta entonces; pero en aquel tiempo será libertado tu pueblo [...]. (Dan. 11: 44 – 12: 1).

Juan emplea un simbolismo similar para describir a los santos que están con el Cordero sobre el monte Sion después de haber sido atacados previamente por poderes hostiles procedentes del mar y de la tierra, quienes los habían condenado a muerte (Apoc. 14: 1; 13: 1, 11, 15). Jesús también se refirió a la tribulación mencionada por Daniel,

aplicándola tanto a la destrucción de Jerusalén como a un prolongado período subsiguiente de persecución:

> Por tanto, cuando veáis en el lugar santo la abominación desoladora de la que habló el profeta Daniel [...], entonces los que estén en Judea, huyan a los montes. [...] [P]orque habrá entonces gran tribulación, cual no la ha habido desde el principio del mundo hasta ahora, ni la habrá. [...] Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá [...] Entonces aparecerá la señal del Hijo del hombre en el cielo. (Mat. 24: 15-30; Mar. 13: 14-20).

Daniel identifica tres ocasiones en que la «abominación desoladora» invadiría Tierra Santa y atacaría al pueblo del pacto: (1) la destrucción de Jerusalén (Dan. 9: 26-27); (2) la opresión del pueblo del pacto cuando sus integrantes caerían «a espada y a fuego, en cautividad y despojo» durante «tiempo, tiempos y medio tiempo» (Dan 11: 31-35; 7: 25); y (3) un ataque final en «el tiempo del fin» (Dan. 11: 40 – 12: 1, LBA).

Jesús parece fundir los primeros dos acontecimientos, cuando alude claramente a la destrucción de Jerusalén (Mat. 24: 15-20; *cf.* Luc. 21: 20) y a un período prolongado posterior de persecución (Mat. 24: 21; véase también el "escándalo" (NC, BJ) de los versículos 9-10, alusión a Dan. 11: 34b-35). Igual que la presencia de los romanos en las zonas santas de Jerusalén señaló la ocasión para que el pueblo de Dios huyese en los tiempos apostólicos, y que el que el anticristo se sentase en el templo o la iglesia de Dios (2 Tes. 2: 3-4) marcó un tiempo de gran persecución en la Edad Media, el ataque final de Satanás contra la iglesia escatológica (Apoc. 12: 17; 13: 15-17) precipitará la gran tribulación de los últimos días

En Jeremías 30: 5-7 se encuentra otra referencia al tiempo de angustia: «¡Ah, cuán grande es aquel día! Tanto, que no hay otro semejante a él. Es un tiempo de angustia para Jacob, pero de ella será librado».

Jeremías predecía los horrores del cautiverio babilónico, que estaba a punto a de afligir a los judíos, en términos de la angustia que experimentó Jacob cuando se enfrentó a un ataque del ejército de Esaú. La angustia de Jacob cuando luchó con un ángel ha llegado a simbolizar el tiempo de angustia que el pueblo de Dios experimentará en los últimos días.

Así, la tribulación final está tipificada por varias tribulaciones anteriores: el cautiverio babilónico (descrito en términos de la angustia de Jacob), el ataque romano contra Jerusalén y la persecución durante «tiempo, tiempos y medio tiempo» del período medieval (538-1798). Todos estos acontecimientos, mencionados en el libro de Daniel, se caracterizan por ataques enemigos contra el santuario y el pueblo de Dios.

A la gran tribulación final se alude también con la expresión «la hora de la prueba que ha de venir sobre el mundo entero para probar a los que habitan sobre la tierra» (Apoc. 3: 10). Los moradores de la tierra podrían ser los malvados en general, pero pueden representar más específicamente a los cristianos apóstatas (véase la nota a pie de página 23). Los tales serán pesados en balanza y hallados faltos.

El estudio de Apocalipsis 7 revelará que Dios tomó todas las medidas necesarias para proteger, cuidar y consolar a su pueblo durante esa época. La gran tribulación puede ser un momento de especial cercanía a Dios si su pueblo ha convertido en hábito el hecho de acercarse «confiadamente al trono de la gracia» y alabar al Señor durante las crisis de la vida.

El sellamiento

Antes de que la gran tribulación sobrevenga sobre el mundo, se ordena a un ángel que selle al pueblo de Dios en la frente.

> Vi también otro ángel, que subía desde donde sale el sol y que tenía el sello del Dios vivo. Clamó a gran voz a los cuatro ángeles a quienes se les había dado el poder de hacer daño a la tierra y al mar, diciendo: «No hagáis daño a la tierra ni al mar ni a los árboles hasta que hayamos sellado en sus frentes a los siervos de nuestro Dios». (Apoc. 7: 2-3).

Mientras que los santos reciben el sello de Dios, sus enemigos reciben una marca, denominada «la marca de la bestia» (16: 2), en la mano derecha o en la frente.

> Y hacía que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se les pusiera una marca en la mano derecha o en la frente, y que ninguno pudiera comprar ni vender, sino el que tuviera la marca o el nombre de la bestia o el número de su nombre. (13: 16-17).

El sellamiento o el marcado de personas y cosas tenían los siguientes significados en los tiempos bíblicos:

Semejanza de carácter

El sello de Dios consiste en el nombre de Dios en la frente.

> Al vencedor yo [... e]scribiré sobre él el nombre de mi Dios [...] y mi nombre nuevo. (3: 12).
>
> Después miré, y vi que el Cordero estaba de pie sobre el monte de Sion, y con él ciento cuarenta y cuatro mil que tenían el nombre de él y el de su Padre escrito en la frente. (14: 1).
>
> Verán su rostro y su nombre estará en sus frentes. (22: 4).

La marca de la bestia consiste en el nombre de la bestia en la frente o en la mano (13: 17). En la antigüedad, un nombre significaba mucho más que una mera etiqueta. Representaba el carácter. Cuando Dios proclamó su «nombre» a Moisés, describió su carácter: misericordioso, piadoso, tardo para la ira (Éxo. 34:5-7). Así, la recepción de la marca de la bestia y del sello de Dios, que consisten en los nombres de la bestia y de Dios, denota la conformidad con el carácter de Satanás o con el de Dios. En el conflicto final, todos llevarán la imagen de lo demoníaco o de lo divino.[10]

Propiedad

El sellamiento o el marcado de animales, objetos y hombres indicaba propiedad. A menudo, las personas eran marcadas mediante marcas en el cuerpo: Se perforaba la oreja de un siervo para mostrar que pertenecía para siempre a su amo (Éxo. 21: 6); la circuncisión era una marca sobre el cuerpo que mostraba que Israel pertenecía a Yahveh (Gén. 17: 9-12). En el santuario israelita, el sumo sacerdote llevaba un turbante con una placa sobre la frente en la que estaban grabadas las palabras «Santidad a Jehová» (Éxo. 28:36-38), indicativas de su especial consagración a Dios. Dado que a los santos se los llama sacerdotes en el Apocalipsis (1: 6; 5: 10; 20: 6), la marca en la frente sugiere esta dedicación a Dios.

Isaías describió la dicha de ser marcado por Dios: «Este dirá: "Yo soy de Jehová". Otro se pondrá por nombre Jacob, y otro escribirá con su mano: "A Jehová", y se apellidará con el nombre de Israel»

---

10. Véase mi tesis, "The Concept of Character in the Apocalypse" [El concepto de carácter en el Apocalipsis] (Washington, DC: University Press of America, 1983), 149-53.

(44: 5). Por otra parte, Dios tiene grabado «Sion» en la palma de las manos (49: 16).

Por lo tanto, el sellamiento es una marca de personas indicativa de que pertenecen a Dios, de que son posesión suya.[11] De modo similar, los marcados con el nombre de la bestia son propiedad de la bestia.

Protección

El sellamiento era una señal no solo de posesión, sino también de protección. Cualquier cosa a la que se apele con el nombre de alguien cae bajo la protección, amén de la autoridad, del propietario. El concepto de una marca o de un sello para indicar protección se remonta ya a la marca de Caín (Gén. 4: 15). La sangre del cordero pascual rociada sobre las jambas y el dintel de las casas israelitas era señal para que el ángel destructor pasase de largo sus hogares (Éxo. 12: 7, 12-13). La visión que da Ezequiel del juicio muestra a un escribano con un tintero que pone una marca sobre los fieles para protegerlos de la muerte a manos de los verdugos (Eze. 9: 4-5).[12]

El sello de Dios tiene el propósito de proteger a los santos de los poderes demoníacos que torturan a los hombres hasta el punto de que prefieren la muerte a la vida (Apoc. 9: 4-6). Además, los santos son protegidos de las siete postreras plagas, que caen únicamente sobre los adoradores de la bestia (16: 2). Por ello, el sello protege a los santos de la derrota a manos del enemigo y de los juicios de Dios. No los protege de la ira de la bestia (13: 15, 17). De modo similar, la marca de la bestia protege a sus seguidores de la persecución de la bestia, pero no de la ira de Dios (14: 9-11).

Autenticidad

El sellamiento también indica autenticidad. En el mundo antiguo, las vasijas, las casas, las tumbas y los documentos eran sellados como garantía contra su violación o el cambio.[13] El sello denota fiabilidad (Juan 6: 27). Los santos son sellados para hacer de ellos la posesión inviolable del mismísimo Dios.[14] El sello puesto sobre los santos garantiza su inmunidad contra la apostasía y su eterna seguridad

11. Gottfried Fitzer, "*Sphragis*", *TDNT* 7 (1971): 939-53.
12. Otto Betz, "*Stigma*", *TDNT* 7 (1971): 657-64.
13. Fitzer.
14. 2 Cor. 1: 22; Efe. 1: 13-14; 4: 30.

durante la gran tribulación.[15] Sus caracteres están fraguados en la lealtad a Dios. Como vencedores, que llevan el nombre de Dios en la frente, ya no salen de su templo (Apoc. 3: 12). Siendo justos, siguen siéndolo (22: 11).

Significación de la frente y la mano

Como emplazamientos para la recepción de la marca y el sello, la frente y la mano son significativas. Estos términos son mencionados por vez primera en el Pentateuco[16] en relación con los mandamientos de Dios: «Las atarás como una señal en tu mano, y estarán como frontales entre tus ojos» (Deut. 6: 8).

El contexto indica que esto significa la respuesta total de la mente, las emociones y el comportamiento: «Amarás a Jehová, tu Dios, de todo tu corazón, de toda tu alma y con todas tus fuerzas» en todas las actividades de la vida, ya estemos enseñando o hablando, sentados o caminando, tumbados o erguidos (Deut. 6: 5-8). La frente simboliza la mente, el pensamiento; la mano derecha indica el hecho o la acción.

Los dos poderes rivales desean controlar la mente y el comportamiento. Los seguidores del Cordero tienen todos el nombre de Dios en la frente, mientras que los seguidores de la bestia tienen la marca en la frente (indicativo de creencia y lealtad) o solo en la mano (lo que indica obediencia forzada sin asentimiento mental).

Los mandamientos de Dios en el conflicto entre la marca y el sello

Un estudio de la marca de la bestia (Apoc. 13 y 14) y el sello o el nombre de Dios (7: 2-3; 14: 1) revela que los mandamientos de Dios son un elemento fundamental del conflicto.

La ley de Dios es sustituida por la de la bestia. La marca en la mano derecha o en la frente (13: 16) es una alusión a Deuteronomio 6: 6-8, donde Dios ordenó a Israel que atara sus mandamientos (especialmente los Diez Mandamientos que acababan de repasarse, Deut. 5) «como una señal en tu mano, y [...] como frontales entre

15. Herman Hoeksema, *Behold He Cometh! An Exposition of the Book of Revelation* [¡He aquí que viene! Exposición del libro de Apocalipsis] (Grand Rapids, 1969), 259.
16. Éxo. 13: 9, 16; Deut. 6: 5-8; 11: 18, 20.

tus ojos». Los judíos cumplieron literalmente esta orden poniéndose filacterias. De aquí que la marca en la mano o en la frente signifique la escritura de las leyes de Dios en la mente y el comportamiento de su pueblo. El uso de la frente y la mano por parte de la bestia sugiere una parodia de la orden divina: la sustitución de las leyes de Dios por las leyes de la bestia.

El asunto de la obediencia y la desobediencia. En el Apocalipsis, se contrapone a aquellos que tienen la marca de la bestia con «los que guardan los mandamientos de Dios» (14: 9-12). Por ello, parece que el asunto de la marca o el sello tiene que ver, por una parte, con la violación de los mandamientos de Dios y, por otra, con su observancia.

El poder del anticristo, opuesto a la ley de Dios. Se cita con frecuencia que el poder del anticristo se opone a la ley de Dios. «Pensará en cambiar los tiempos y la ley» (Dan. 7: 25); echa por tierra la verdad (8: 12); y detesta «el pacto santo» (11: 28, 30, 32), que se basa en los Diez Mandamientos (Deut. 4: 13). En 2 Tesalonicenses 2, se lo llama reiteradamente «impío» o «el misterio de la iniquidad» (vers. 3, 7-9).

Implicación del cuarto precepto. El mandato del capítulo 13 de adorar a la bestia y recibir su marca se ve contrarrestado por la orden del capítulo 14 de adorar «a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas» (vers. 7), alusión al cuarto mandamiento: «Porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, el mar, y todas las cosas que en ellos hay» (Éxo. 20: 11). La forma de adorar a Dios como creador es observar su sábado en recuerdo de su obra de creación (Gén. 2: 1-3).

El sábado, sello de la ley de Dios. El sábado, situado en el corazón de la ley, corresponde al timbre o sello del soberano en el centro de los tratados legales antiguos. El sábado es una señal o sello de la autoridad de Dios como creador, siendo «los cielos y la tierra» la esfera de su autoridad.[17] Así, la observancia del sábado se convierte en un sello puesto sobre quien porta la imagen de Dios, en proclamación de la soberanía absoluta de Dios sobre él y de su consagración contractual a Dios.[18]

17. Éxo. 31: 17; 20: 11; Gén. 2: 1-3.
18. Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy* [El tratado del Gran Rey: La estructura contractual del Deuteronomio] (Grand Rapids, 1963), 18-19.

El sábado, señal distintiva. Del sábado se dice que es una señal divina (señal y sello son sinónimos, como en Romanos 4: 11). Su observancia por parte del pueblo de Dios los distingue de las personas ajenas al pacto.

> En verdad vosotros guardaréis mis sábados, porque es una señal entre mí y vosotros por vuestras generaciones, para que sepáis que yo soy Jehová que os santifico. [...] Para siempre será una señal entre mí y los hijos de Israel, porque en seis días hizo Jehová los cielos y la tierra, y en el séptimo día cesó y descansó. (Éxo. 31: 13, 17).

> Y les di también mis sábados, para que fueran por señal entre yo y ellos, para que supieran que yo soy Jehová que los santifico. [...] Santificad mis sábados, y sean por señal entre mí y vosotros, para que sepáis que yo soy Jehová, vuestro Dios. (Eze. 20: 12, 20).

La reforma sabática del tiempo del fin. El libro de Apocalipsis señala una gran labor de reforma sabática en los últimos días.[19] Mientras el ángel sellador de Apocalipsis 7: 2-3 pone sobre los fieles la señal externa de su lealtad a Dios —la observancia del verdadero sábado—, los ángeles primero y tercero de Apocalipsis 14 exhortan al mundo a adorar al Creador y rehuir la marca de la bestia, es decir, a guardar el auténtico sábado, no el día espurio de descanso (vers. 6-12).[20] Se trata de la última prueba que determinará el destino de todo ser humano. El siguiente acontecimiento es la aparición del Hijo del hombre en las nubes para recoger la cosecha de la tierra (Apoc. 14-20).

El momento del sellamiento

¿Cuándo es sellado el pueblo de Dios? A lo largo de toda la historia, el pueblo de Dios ha tenido su sello. Jesús tenía el sello de Dios («este es a quien el Padre, Dios, ha marcado con su sello», Juan 6: 27, LBA). Dios ha puesto su sello sobre su pueblo (2 Cor. 1: 22); el Espíritu Santo es el agente que sella, y la posesión del Espíritu es la garantía de la vida eterna (Efe. 1: 13-14). El propósito del sellamiento es

---

19. La reforma sabática del tiempo del fin por parte del pueblo de Dios en un mundo dominado por la Babilonia espiritual puede considerarse que es paralela a la reforma sabática del antiguo Israel librado del exilio babilónico (Isa. 58: 12-14).— *Nota del Editor.*

20. Urías Smith creía que el ángel sellador de Apoc. 7 y el tercer ángel de Apoc. 14 eran el mismo (*Las profecías de Daniel y el Apocalipsis* [Mountain View, California, 1971] 2: 116-117).

asegurar la eternidad en «el día de la redención»; pero esta seguridad se puede perder contristando al Espíritu (Efe. 4: 30). Por ello, parece que los santos de todos los tiempos han sido sellados. Entonces, ¿cuál es el significado y el propósito del sellamiento de Apocalipsis 7?

Aunque el pueblo de Dios de todos los tiempos ha sido sellado, el Señor ha tenido sellos especiales para crisis especiales. Por ejemplo, la sangre en las jambas y los dinteles de los hogares israelitas en el tiempo del éxodo constituyó, en cierto sentido, un sellamiento especial. De la misma manera, el ángel procedente del Levante sella a los siervos de Dios para prepararlos para la mayor tribulación de la historia (7: 1-3). El sello en la frente garantiza la inmutabilidad de su carácter: son justos y seguirán siéndolo (22: 11). El sello escatológico es su protección especial durante la crisis final. En los últimos días, el conflicto entre la marca y el sello tiene que ver con un conflicto entre los poderes de Cristo y los del anticristo. Cada individuo llevará el sello de Dios o la marca de la bestia, indicando inamovilidad de carácter a imagen de Dios o a la de Satanás.

La preparación para el sellamiento escatológico

La mejor preparación para el sellamiento está contenida en el mensaje a la iglesia de Filadelfia, que mantiene una estrecha relación con el capítulo 7.[21] A esta iglesia se le da el privilegio de la puerta abierta (3: 8): la puerta al salón del trono y a su Sumo Sacerdote que vive por siempre (4: 14-16; 7: 25). Aunque a sus componentes les cuesta «sub[ir] acá», se les garantiza que la ciudad celestial desciende hasta ellos (3: 12), dándoles fácil acceso a Dios.

Se trata de una manera gráfica de describir una vida devocional activa. Las cualidades que tienen, que garantizan que serán guardados de la hora de la prueba (vers. 10), son que atesoran la palabra, no niegan la fe (vers. 8) y lo soportan todo con paciencia (vers. 10). Se los exhorta para que retengan esas cualidades, de modo que no pierdan su corona (vers. 11) y estén entre los vencedores (vers. 12). No podría darse mejor consejo a los siervos de Dios hoy.

---

21. Obsérvense los paralelos: guardados «de la hora de la prueba» (3: 10); «han salido de la gran tribulación» (7: 14). «Escribiré sobre él el nombre de mi Dios» (3: 12); «sellado[s] en sus frentes» (7: 3). Convertidos en «columna en el templo de mi Dios y nunca más saldrá[n] de allí» (3: 12); «lo sirven día y noche en su templo» (7: 15).

Comentario de Apocalipsis 7

Antes de Apocalipsis 7 se presenta un cuadro de un mundo aterrado que comparece ante el trono de Dios y del Cordero mientras exclama: «El gran día de su ira ha llegado y ¿quién podrá sostenerse en pie?» (el sexto sello, 6: 16-17). El capítulo 7 consiste en dos segmentos que contraponen la firmeza de los santos con el pánico del mundo perdido. El primer segmento de la visión (7: 1-8) muestra que solo los sellados se mantendrán en pie en el día de la ira que está a punto de sobrevenir al mundo. El segundo (7: 9-17) muestra la victoria de los redimidos cuando salen de la gran tribulación.

Versículos 1-3

Significación de los símbolos. Se presentan inicialmente cuatro ángeles que están de pie en los cuatro ángulos de la tierra reteniendo los cuatro vientos hasta que los siervos de Dios reciban un sello en la frente (7: 1, 3). En el pensamiento apocalíptico, los ángeles tienen el control de los elementos (aquí, sobre los vientos; también sobre el fuego y el agua, 14: 18; 16: 5). Los cuatro vientos representan la guerra y la lucha permitidas por Dios y ocasionadas por instrumentos humanos.[22] Se dice que los vientos amenazan la tierra, el mar y los árboles (vers. 1, 3), mencionándose especialmente los árboles por su vulnerabilidad a las tormentas.

Simbólicamente, cuando se yuxtaponen la tierra y el mar, la *tierra* suele representar el mundo ordenado, o incluso la tierra de Israel, mientras que el *mar* se refiere a las naciones gentiles que la amenazan, igual que el mar amenaza la tierra.[23] En el simbolismo, los *árboles* se

22. Jeremías usó los cuatro vientos como símbolos de la destrucción —el mal, la espada y la ardiente ira de Dios— desatada por Nabucodonosor contra las naciones (Jer. 49: 35-37). Daniel describe cuatro vientos que agitaban el gran mar (Dan. 7: 2). A veces estaba en el sino de las naciones ser esparcidas hacia los cuatro vientos del cielo (Dan. 11: 4), es decir, estar a merced de poderes destructores. Así, los vientos de Apoc. 7, procedentes de las cuatro esquinas de la tierra, son destructivos.

23. En cuanto a que 'tierra' represente a Tierra Santa, véanse Éxo. 20: 12; Sal. 37: 11 (*cf.* Mat. 5: 5). En el pensamiento antiguo, el mar llegó a ser la personificación de la esfera del desastre, dado que está relacionado con el abismo (heb. תְּהוֹם [*təhôm*], gr. ἄβυσσος [*abyssos*]. Es el hábitat del dragón (Isa. 27: 1; 51: 9; Sal. 74: 13-14) y otras fieras depredadoras que surgen del mismo (Dan. 7: 2-3; Apoc. 13: 1) (O. Böcher, "Water, Lake, Sea, Well, River" [Agua, lago, mar, pozo, río], *DNTT* 3 [1978]: 982-85). Las *aguas* significan *mul-*

refieren a individuos y naciones poderosos; hierba para la transitoria vida humana.[24] Ambos son vulnerables a las calamidades que están a punto de suceder; no obstante, la hierba verde y los árboles, que están bajo la protección de Dios, no pueden ser dañados (9: 4).

En ese instante otro ángel asciende desde el sol naciente (que significa el *Este*) con la orden de sujetar los vientos hasta que los siervos de Dios sean sellados (7: 2-3). A menudo, la gloria de Dios se manifiesta en el Este.[25] A diferencia de los ángeles que *descienden del cielo* alumbrando la tierra con su gloria (10: 1; 18: 1-2; 20: 1), este *asciende desde el Levante*, lo que sugiere que la labor de sellamiento que efectúa comienza en la semioscuridad de la aurora y aumenta en esplendor, como el sol de la mañana, que se abre paso sobre el horizonte. Por fin, el carácter de Dios, que transforma en secreto el corazón de sus siervos, engalana su frente (14: 1), dando al mundo su revelación final de la gloria de Dios.[26]

---

titudes, naciones y lenguas (Apoc. 17: 14). En el mar, el poder de las aguas hostiles a Dios y a los hombres se opone al pueblo de Israel. El rugido del mar y de las olas significa el tumulto de las naciones (Sal. 65: 7; *cf.* Luc. 21: 25). El Apocalipsis divide a los enemigos de Dios en dos grupos: los habitantes de la tierra y los del mar (12: 12), siendo los primeros (denominados «los moradores de la tierra») el profeso pueblo de Dios, pero en realidad cristianos apóstatas, y los segundos el vasto mundo no cristiano.

24. En las Escrituras, los *árboles* (también las vides) se usan como parábola de personas. Israel es un árbol que Dios plantó (Eze. 17: 5ss.; Isa. 65: 22; Ose. 14: 5-6; Luc. 13: 6-9; Mat. 21: 19; Rom. 11: 16ss.). Egipto era un árbol frondoso que había de ser talado (Eze. 31: 2-11); Dios está contra los majestuosos cedros del Líbano y las encinas de Basán. Tanto los justos como los impíos se desarrollan como árboles (Sal. 1: 3; 37: 35-36), aunque los malvados son talados. Nabucodonosor fue comparado con un gran árbol (Dan. 4: 10ss.). Véase también Jue. 9: 7-15, la parábola de los árboles (véase E. M. Embry, *DNTT* 3 [1978]: 865-70).
La vida humana es transitoria como la hierba (2 Rey. 19: 26; Sal. 90: 5-6; 103: 15-16; Mat. 6: 30; Sant. 1: 10-11; 1 Ped. 1: 24. La hierba verde de 9: 4 se refiere a los que tienen el sello de Dios (véase N. Hillyer, "Herb, Plant, Grass" [Yuyo, planta, hierba], *DNTT* 2 [1976]: 210-11).
25. Allí se sitúa el Edén (Gén. 2: 8); la gloria de Dios volvió al templo desde el Este (Eze. 43: 2); el *Sol* de justicia *se levanta* con salvación en sus alas (Mal. 4: 2); en su segundo advenimiento, Jesús viene desde el Este (Mat. 24: 27; Apoc. 16: 12).
26. Charles comenta mordazmente: «En la víspera de esta epifanía de Satanás, Dios sella a sus siervos en la frente para demostrar que son su posesión. [...] En el sentido más profundo, este sellamiento significa la manifestación exterior del carácter. La bondad oculta de los siervos de Dios queda por fin

Propósito del sellamiento. El propósito del sellamiento no es proteger de peligros y de la muerte a los siervos de Dios, dado que muchos mueren bajo las persecuciones del anticristo (14: 13; 17: 6). Es, más bien, para salvaguardarlos de la fuerza destructora de las siete postreras plagas (16: 1-2; *cf.* Eze. 9: 6).

Los que van a ser sellados son ya «siervos de [...] Dios» (vers. 3), pero es necesario que su carácter quede fijado para que, siendo justos, sigan siéndolo (22: 11), incapaces de entrar en componendas con los poderes del anticristo (13: 15-17; 14: 1). Precisamente mediante el sellamiento se cumple la promesa hecha a Filadelfia: «Te guardaré de la hora de la prueba, esa hora que está por venir sobre todo el mundo para probar a los que habitan sobre la tierra» (3: 10, LBA).

En este pasaje, los vientos son sujetos —el día del Señor es demorado— para una labor que debe hacerse en la vida del pueblo de Dios (*cf.* 2 Ped. 3: 8-10). He aquí un factor que contribuye a la aparente demora del advenimiento.[27]

Versículos 4-8

En su visión, Juan oyó el número de los sellados: 144,000 de todas las tribus de Israel, 12,000 de cada tribu. El nombre *Israel* evoca la noche de lucha que Jacob pasó con el ángel y el nuevo nombre que recibió, «porque has luchado con Dios y con los hombres, y has *vencido*» (Gén. 32: 28). Por ello, *Israel* es un nombre adecuado para los santos en el Apocalipsis, que suelen recibir el apelativo de *vencedores*

---

engalanada exteriormente y el nombre divino, que fue escrito en secreto por el Espíritu de Dios en su corazón, es ahora grabado abiertamente en su frente por el sello del mismísimo Dios vivo. En el reinado del anticristo, el bien y el mal, la justicia y el pecado, alcanzan su manifestación y antagonismo más plenos. En última instancia, el carácter entra en la etapa de la conclusividad» (1: 206). Elena G. de White escribe en una tónica similar: «Los últimos rayos de luz misericordiosa, el último mensaje de clemencia que ha de darse al mundo, es una revelación de su carácter de amor. Los hijos de Dios han de manifestar su gloria. En su vida y carácter han de revelar lo que la gracia de Dios ha hecho por ellos» (*Palabras de vida del gran Maestro* [Mountain View, California, 1971], 342).

27. En respuesta a la pregunta «¿Hasta cuándo?», Apocalipsis 6: 11 sugiere que debe completarse un número. Lucas 14: 23 sugiere que Dios quiere que su casa se llene. Mateo 24: 14 dice que el evangelio será proclamado en todo el mundo antes de que llegue el fin.

(2: 7, etc.; 15: 2; 21: 7). Todo el Israel de Dios vence el pecado del interior y al enemigo del exterior.

La iglesia: El Israel espiritual. El nombre 'Israel' tiene que referirse al Israel espiritual —la iglesia—, no únicamente a judíos o judíos cristianos, dado que los sellados son los «siervos de nuestro Dios» (vers. 3), aquellos que son de Cristo (1: 1), judíos y no judíos por igual. De modo similar, en 14: 1 los 144,000 son los seguidores del Cordero, todos aquellos que llevan su nombre en la frente. El Nuevo Testamento afirma reiteradamente que el patrimonio de Israel pertenece a la iglesia.[28] Se colige que 'Israel' es coextensivo con toda la iglesia: el pueblo del pacto, fiel a Dios en un mundo hostil de cristianos apóstatas y de no cristianos.

Un número simbólico: 144,000. El número 144,000 (12 × 12 × 1000) se basa en la cifra 12, número del reino. El número sugiere simetría y completitud perfectas, al igual que lo abultado de la cifra de los sellados. Doce es el número del antiguo Israel, basado en las doce tribus. Es también el número de la iglesia, edificada sobre los doce apóstoles. La nueva Jerusalén, estructurada para representar el Israel tanto del Antiguo Testamento como el del Nuevo, tiene doce puertas con los nombres de los doce patriarcas, y doce cimientos que contienen los nombres de los doce apóstoles (21: 12-14; *cf.* Efe. 2: 20-21). Las dimensiones de la ciudad se dan en múltiplos de 12 (21: 16-17).

La gran ciudad cuadrada está diseñada para dar cabida al "cuadrado hueco" de santos que pasarán por sus puertas según el nombre de la tribu respectiva, doce mil por cada puerta. Esto sugiere que cuantos entren por las puertas de perla estarán asignados a una tribu, quizá basándose en el carácter (véase Gén. 49 para una descripción preliminar de los rasgos). La mezcla de las tribus y de los apóstoles en la estructura de la ciudad sugiere la unidad de la iglesia de Dios, judíos y gentiles aunados (Efe. 2: 14, 18-22). Por lo tanto, el número 144,000 debiera entenderse como un símbolo de la unidad, la perfección y la completitud de la iglesia de Dios —completa porque su número se ha completado (6: 11)—.

Enumeración de las tribus. La enumeración dada por Juan de las tribus (7: 5-8) es diferente de todas las demás de las Escrituras. Los nombres no se dan según la edad ni la posición ni la ascendencia materna (*cf.* Gén. 35: 22-26). Judá toma la posición principal,

28. Véanse Mat. 21: 43; Rom. 2: 28-29; Gál. 3: 29; 6: 15-16; Sant. 1: 1; 1 Ped. 2: 9-10.

sin duda porque Jesús había sido presentado como «el León de la tribu de Judá» (Apoc. 5: 5). Dan se omite, posiblemente debido al carácter de Dan —una serpiente que muerde los talones del caballo (Gén. 49: 17)— y porque Dan se convirtió en un centro de idolatría en el reino del norte (1 Rey. 12: 29-30). Sin embargo, esos pecados eran comunes a todo Israel. En los escritos judíos no inspirados, Dan aparece asociado con el pecado y Satanás.[29] Para compensar la omisión de Dan de la lista, Juan inserta a Manasés, pese a que debería estar incluido en José. Entonces, en realidad, el nombre de José simboliza a la tribu de Efraín, descendiente de su hijo menor. Las irregularidades en la enumeración de las tribus confirman la conclusión de que no se proponía que las tribus se entendieran literalmente.

Por lo tanto, la primera visión de Apocalipsis 7 presenta a los siervos de Dios (simbolizados por los 144,000, vers. 4-8) a punto de adentrarse en la tribulación, y a una segunda gran multitud que salía de ella (vers. 9-14); sin embargo, no hay descripción alguna de la propia gran tribulación. Eso se describe más tarde en el libro, donde se hace mención de la guerra (12: 17), de un decreto de muerte (13: 15-17) y de mucho martirio (17: 6).

Versículos 9-12

La gran multitud. En el segundo segmento del capítulo 7 Juan ve una gran multitud de pie, ante el trono, alabando a Dios. A diferencia del número 144,000, contado con gran precisión, esta multitud no puede ser contada. En lugar de las doce tribus de Israel, hay personas de toda nación, tribu, lengua y pueblo. La gran multitud está de pie ante el trono y el Cordero, y entonan el cántico: «¡La salvación pertenece a nuestro Dios [...] y al Cordero!» (vers. 9-10).

La multitud se contrapone a los reyes de la tierra, a los grandes hombres, a los generales y a sus ejércitos (6: 15-17). Los primeros se gozan de estar ante el trono y el Cordero; los segundos no pueden soportar la visión. Los primeros están vestidos con túnicas blancas; los segundos intentan taparse con rocas y montañas.

---

29. En los *Testamentos de los doce patriarcas, Dan 5:* 5-6, Dan cuenta a sus hijos que cometerán maldades porque su príncipe es Satanás. Este puede ser el origen de la leyenda patrística, propuesta por Ireneo por vez primera, y después por Hipólito, en el sentido de que el anticristo provendría de la tribu de Dan (véase Charles, 1: 208-9).

El origen de la tribulación. Cuando Juan desarrolla las ideas germinales introducidas aquí, se hace evidente que los reyes y los generales son aquellos que pelean contra el Cordero y su pueblo (17: 12-14; 19: 18-19). Han causado la «gran tribulación» —los vientos destructores contra los que fueron sellados los siervos de Dios—. En esa batalla, quien libra la lucha es el Cordero: «el Cordero los vencerá» (17: 14; *cf.* 19: 15). El papel fundamental de los fieles es estar con él (17: 14c). De ahí que exclamen: «¡La salvación pertenece a nuestro Dios [...] y al Cordero!» (7: 10).

Ante ese grito, la hueste celestial que rodea el trono se postra y adora a Dios con una atribución de alabanza séptuple (7: 11-12). Pese al costo que ha tenido, la salvación de los pecadores devuelve a Dios una cosecha de bendición, gloria, sabiduría, gratitud, honra, poder y fortaleza. El derramamiento de amor que agotó los recursos del Cielo retorna en un maremoto cargado de alabanza. El trono que está en el centro del universo queda afianzado por siempre, porque únicamente el amor tiene poder y fortaleza supremas.

Versículos 13-14

La gran multitud: Marcas identificativas. Uno de los veinticuatro ancianos pide a Juan que identifique a la gran multitud y que le diga cómo llegaron al salón del trono de Dios. Juan no tiene ni idea. La pregunta es significativa, y el anciano pasa a responder su propia pregunta, dado que ese grupo no había aparecido anteriormente en el salón del trono. En los capítulos 4 y 5 se describe la disposición del salón del trono; el trono de Dios está en el centro, rodeado de los cuatro seres vivientes, los veinticuatro ancianos y una multitud de ángeles.

Los veinticuatro ancianos habían alabado a Dios anteriormente por la muchedumbre de personas de toda tribu y nación que había sido redimida por el Cordero (5: 8-9). Ahora aparece ante el trono esa vasta multitud, un nuevo elemento en el templo de Dios. El anciano explica a Juan: «Estos son los que han salido de la gran tribulación» (7: 14), tribulación llamada en otro lugar: «un tiempo de angustia cual nunca hubo desde que existen las naciones hasta entonces» (Dan. 12: 1, LBA). Soportan la ira de todos los poderes del infierno; vencen en el conflicto final entre los ejércitos del cielo y los ejércitos de la tierra (19: 14, 19-20).

Para estar de pie ante el trono de Dios es preciso que tengan puestas túnicas sacerdotales blancas. Son, de hecho, sacerdotes para Dios (1: 6; 5: 10; 20: 6). La túnica blanca, que presenta rectitud de carácter,[30] es esencial para el creyente, ya sea su vestimenta ordinaria (ἱμάτια λευκὰ [*himatia leuka*], 3: 18), túnicas sacerdotales (στολὰς λευκὰς [*stolas leukas*], 7: 9, 13-14, siendo στολή [*stolē*] la palabra más habitual en la Septuaginta [LXX] para aludir a la túnica sacerdotal),[31] o el traje nupcial de la esposa del Cordero (βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν [*byssinon lampron katharon*], 19: 8).

La túnica se adquiere en esta vida (3: 18). En el juicio, garantiza el mantenimiento del nombre de cada cual en el libro de la vida (3: 5). Se concede como vindicación para los que fueron condenados injustamente por los tribunales terrenales (6: 9-11). La túnica que en esta vida se mantiene impoluta se conservará en la era venidera. «Andarán conmigo vestidos de blanco, porque son dignos» (3: 4, LBA). Todos deben lavar su ropa para entrar por las puertas de la ciudad (22: 14).

Lavadas con sangre. Los miembros de la gran multitud «han lavado sus ropas y las han *blanqueado* en la *sangre* del Cordero» (Juan 7: 14). Juan disfruta con contrastes así de chocantes.[32] El Antiguo Tes-

30. Véanse Isa. 61: 10; Dan. 11: 35; 12: 10; Zac. 3: 3-4; Mat. 22: 11-12; Apoc. 19: 8.

31. H. Weigelt, "Clothe, Naked, Dress, Garment, Cloth" [Vestir, desnudo, vestido, prenda, tela], *DNTT* 1 (1975): 316-17.

32. Entre las restantes imágenes de Juan que producen que producen más asombro se encuentran las siguientes: El Hijo del hombre *pastoreará* (ποιμανεῖ [*poimanei*], "cuidar tiernamente de", 7: 17) a sus enemigos con una *vara de hierro* como vasijas de barro que se despedazan (19: 15), siendo la fuerte ironía intencional. Otras contradicciones se dan en la designación de Jesús como *Cordero*: El *León* de la tribu de Judá es un *Cordero* inmolado (5: 5-6). Los pequeños y los grandes de la tierra suplican ser ocultados de la *ira* del *Cordero* (6: 16). Asimismo, los adoradores de la bestia serán *atormentados* con fuego y azufre en presencia del *Cordero* (14: 10). El *Cordero pastoreará* a su pueblo (7: 17). Una bestia corderina habla como un dragón (13: 11). Los dos antagonistas principales del libro, el Cordero y la bestia, están expresados ambos como formas diminutivas en griego (ἀρνίον [*arnion*], de ἀρήν [*arēn*], y θηρίον [*thērion*], de θήρ [*thēr*]; por lo tanto, se trata de 'corderito' y 'bestezuela'). Aunque es posible que los términos hubieran perdido su sentido diminutivo cuando Juan los usó, es posible que ambos abriguen un atisbo de ironía: es decir, 'corderito' indica el poder de la mansedumbre, y 'bestezuela' la debilidad de la fuerza.

tamento menciona prendas lavadas en sangre: el Señor viene con vestimenta enrojecida; pisa solo el lagar y tiñe de sangre su vestimenta (Isa. 63: 1-3). En Isaías 1: 18 y el Salmo 51: 7 se encuentra la idea de lavar pecados rojos como la grana de forma que queden más blancos que la nieve. Sin embargo, usar sangre para blanquear es exclusivo de Juan. Quizá pueda verse aquí un contraste: Jesús tiñó su vestimenta en nuestra sangre —se hizo pecado por nosotros— para que nuestra vestimenta pudiera emblanquecerse en su sangre —nos convertimos en la justicia de Dios en él (2 Cor. 5: 21)—.[33]

Versículo 15

«Por eso están delante del trono de Dios y lo sirven día y noche en su templo». Su vestimenta blanca les da derecho a servir día y noche en el templo de Dios.[34] Así se cumple la promesa hecha a Filadelfia: «Al vencedor yo lo haré columna en el templo de mi Dios y nunca más saldrá de allí» (3: 12).

«Y el que está sentado en el trono extenderá su tabernáculo sobre ellos» (vers. 15, LBA).[35] Se trata de una renovación de la promesa del pacto de que Dios moraría entre su pueblo (Lev. 26: 11; Zac. 2: 10-11; *cf.* Éxo. 25: 8). «Estará en medio de ellos mi tabernáculo; yo seré el Dios de ellos, y ellos serán mi pueblo» (Eze. 37: 27). Sin embargo, en Apocalipsis 7: 15 la figura es algo diferente: Dios extenderá su tienda *sobre* ellos.

En hebreo, la expresión verbal 'plantar una tienda' está relacionada con la palabra '*shekina*', la gloria o la presencia de Dios que descansa

---

33. La sangre del Cordero es un poderoso agente, no solo capaz de lavar la túnica de cada cual y volverla blanca, sino también de librarnos de nuestros pecados (1: 5), de pagar el precio de la redención (5: 9) y de sobreponerse a las acusaciones de Satanás (12: 11).
34. Obsérvese que cuando Aarón y sus hijos fueron consagrados para el sacerdocio, su vestidura fue rociada con sangre (Lev. 8: 30). Por ello, purificar ropa con sangre formaba parte del ritual sacerdotal.
35. Del verbo σκηνόω [*skēnoō*] (plantar una tienda). Se da la circunstancia de que el verbo griego tiene las mismas consonantes que el equivalente hebreo, שכן [*škn*], del que deriva la palabra '*shekina*' (la presencia de Dios). La idea es que Dios planta su tienda con su pueblo, o mora con él. El uso neotestamentario del verbo está limitado a los escritos joaninos: La Palabra habita entre nosotros en carne humana (Juan 1: 14); Dios extiende su tienda sobre su pueblo (Apoc. 7: 15); por último, la tienda de Dios está entre la humanidad y él mora con nosotros (21: 3).

sobre su pueblo como señal de su presencia, igual que la columna de nube y de fuego los resguardó durante su peregrinaje por el desierto (Éxo. 13: 21). Isaías describe la columna de nube y de fuego como un dosel o un pabellón extendido sobre el pueblo de Dios para protegerlo de la tormenta (cap. 4: 5-6).[36] David expresó un punto de vista similar en el Salmo 27: 4-5: en el día de prueba en que hubiera ejércitos apostados contra él y los malhechores lo asaltaran, Dios lo ocultaría en su refugio, bajo la protección de su tienda. Allí, en el templo de Dios, contemplaría la belleza del Señor (igual que la gran multitud ante el trono). Las fuentes veterotestamentarias de Apocalipsis 7: 15 hablan de estar con Dios *durante* la tribulación. El versículo sugiere entonces, de manera retrospectiva, que Dios desplegará su gloria sobre su pueblo como una tienda para ellos en la tormenta, la gran tribulación.

Versículos 16-17

Estos versículos se derivan de Isaías 49: 10, que describe el regreso de Israel del exilio babilónico:[37]

> No tendrán hambre ni sed,
> ni el calor ni el sol los afligirá;
> porque el que tiene de ellos misericordia los guiará
> y los conducirá a manantiales de aguas.

El hambre, la sed y el calor sugieren la angustia de la agónica marcha emprendida por Israel camino del exilio babilónico. La gran multitud experimenta una agónica marcha similar mientras pasa por la tribulación, sedienta de Dios en el horror de su aparente ausencia. Entonces aparece el Cordero para pastorearla hasta manantiales de agua viva, una temática joanina predilecta.[38]

---

36. G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Grand Rapids, 1974), 148.
37. Muchas de las fuentes literarias veterotestamentarias de Apocalipsis 7 proceden de referencias a los cautiverios egipcio y babilónico. El horror del exilio de Israel y el gozo de la liberación, tanto de Egipto como de Babilonia, se convierten en símbolos de la tribulación y la liberación finales del pueblo de Dios. Las experiencias de Egipto y Babilonia formaban parte hasta tal punto de la perspectiva del autor que constituyen una fuente fundamental de la iconografía de todo el libro. Por ejemplo, las plagas, el cántico de Moisés (15: 2) y la alimentación en el desierto (12: 6) son alusiones al éxodo de Egipto, mientras que la desecación del Éufrates (16: 12) y el llamamiento a salir de Babilonia (18: 4) aluden al éxodo de Babilonia.
38. Juan 4: 14; 6: 35; 7: 37.

Beber el agua de la vida significa satisfacer la propia sed espiritual acudiendo a Cristo para ser colmados del Espíritu.[39] Jesús dijo: «El que a mí viene nunca tendrá hambre, y el que en mí cree no tendrá sed jamás» (Juan 6: 35). En el Apocalipsis, los manantiales del agua de vida resultan ser el río del agua de la vida (22: 1ss.).

Juan recurre a fuentes copiosas cuando presenta a Jesús como pastor.[40] «El SEÑOR es mi pastor, nada me faltará. [...] Junto a aguas de reposo me conduce» (Sal. 23: 1, 2, LBA); «Como pastor apacentará su rebaño. En su brazo llevará los corderos, junto a su pecho los llevará; y pastoreará con ternura a las recién paridas» (Isa. 40: 11). En el cuarto Evangelio, Jesús se llama a sí mismo el buen pastor, cuyas ovejas lo siguen porque conocen su voz (Juan 10: 4ss.).

El texto contiene más sorpresas. «El Cordero que está *en medio del trono* los pastoreará y los guiará a fuentes de aguas vivas». La posición que el Cordero ocupa en el trono habla de gloria y majestad; su labor en la conducción de las ovejas habla de mansedumbre, de servicio y de renuncia. Jesús revela la majestad del servicio humilde.

Sin embargo, aunque el Hijo de Dios sirve a su pueblo, el propio Dios Padre realiza un servicio conmovedor. Aunque siempre ha parecido remoto, sentado en su trono, aquí se inclina para enjugar las lágrimas de su pueblo (7: 17; *cf.* 21: 4). Esta declaración está tomada de la sección apocalíptica de Isaías (caps. 24-26), que describe la devastación de la tierra bajo la ira de Dios, y su amor protector hacia su pueblo: «Destruirá a la muerte para siempre, y enjugará Jehová el Señor las lágrimas de todos los rostros» (25: 8).

Los 144,000 y la gran multitud

Se ha especulado mucho sobre la identidad de los 144,000 y la gran multitud de Apocalipsis 7. He aquí una reseña de los puntos de vista más importantes.

---

39. Juan 4: 13-14; 7: 37-39; Apoc. 22: 17.
40. La figura de un Cordero que pastorea a su rebaño no es tan incongruente como parece, dado que a veces se entrena a ovejas y a reses para que guíen al rebaño (Beasley-Murray, 149).

Primer punto de vista: Judíos literales en contraposición con gentiles

El punto de vista del Israel literal es sostenido en gran medida por los dispensacionalistas. Los dispensacionalistas creen que después de que la iglesia experimente el rapto, 144,000 judíos se convertirán al cristianismo y evangelizarán el mundo, llevando a la gran multitud a Cristo. Los 144,000 estarán protegidos de la tribulación por el sello, pero la gran multitud será martirizada, apareciendo sus almas ante el trono de Dios después de que hayan «salido de la gran tribulación».[41]

Este punto de vista plantea serias dificultades. Tal distinción entre cristianos judíos y gentiles no se establece en otras partes del Apocalipsis. Todos los «siervos de [...] Dios» han de ser sellados (vers. 3), sean judíos o gentiles. Los 144,000 son identificados como aquellos que siguen al Cordero (14: 1, 4), de modo que tienen que estar incluidos todos los fieles. Todos los vencedores tienen el sello en la frente (3: 12; 22: 4). El sello tiene que ser coextensivo con el peligro, y, por ende, tiene que abarcar a toda la comunidad cristiana.[42] Además, cuando Juan escribió, la mayoría de las tribus ya no conservaba su identidad.

La idea de que las almas de los mártires gentiles (que se supone que son la gran multitud) acuden al cielo no es apoyada por el Apocalipsis. Los mártires no vuelven a la vida sino hasta el inicio de los mil años (20: 4). Hasta entonces, «descansarán de sus trabajos» (14: 13).

Segundo punto de vista: Santos de la última generación en contraposición con los redimidos de todos los tiempos

Hay quienes sostienen la perspectiva de que los 144,000 son los fieles a los que se sella en la crisis final, mientras que la gran multitud está constituida por los santos de todos los tiempos.[43] Aunque se tra-

41. J. Dwight Pentecost, *Things to Come* [Cosas venideras] (Grand Rapids, 1958), 214, 297-98, 300; John F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* [La revelación de Jesucristo] (Chicago, 1966), 143-46.
42. Charles, 1: 200.
43. Por ejemplo, Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Grand Rapids, 1977), 171; Urías Smith, *Las profecías de Daniel y el Apocalipsis*, 2: 121-123.

ta de una interpretación razonable del texto, un examen meticuloso revela varios problemas.

Urías Smith razonaba que la pregunta del anciano de «Estos [...], ¿quiénes son [...]?» del versículo 13 se refiere a los 144,000, no a la gran multitud. Asegura que Juan ya conocía la identidad de la gran multitud: los fieles de toda nación, resucitados de los muertos en la segunda venida de Cristo. Por ello, la descripción que hace el anciano de los santos ataviados con túnicas blancas que salieron de la gran tribulación tiene que aplicarse a los 144,000.[44]

Smith divide el capítulo en tres partes: los 144,000, versículos 1-8; la gran multitud, versículos 9-12; y los 144,000, versículos 13-17. Así, los que salen de la gran tribulación (vers. 14) son los 144,000, que son sellados contra los vientos. Entonces, la gran multitud, según es descrita en los versículos 9-12, solo puede aplicarse a los fieles de todas las edades.

Sin embargo, la mayoría de eruditos ve únicamente dos segmentos en el capítulo: los 144,000 (vers. 1-8) y la gran multitud (vers. 9-17). Ello es así porque la pregunta y la descripción del anciano se aplican con claridad a la gran multitud: son los vestidos con túnicas blancas que están de pie ante el trono de Dios (*cf.* vers. 14-15 con el vers. 9). Esta interpretación introduce el problema de que la gran multitud ya no es el conjunto de los fieles de todos los tiempos, sino que está limitada a los que atraviesan la gran tribulación.

Para explicar este problema, algunos redefinen la «gran tribulación» como la persecución de la iglesia cristiana de todos los tiempos,[45] o específicamente a la persecución de los mártires de 6: 9-11 (*cf.* Mat. 24: 21-22). Así, la multitud vestida de blanco completa el número de los mártires vestidos de blanco (7: 14; 6: 11). Esta interpretación rebaja el significado de *la* «gran tribulación» (específico en griego), que es una alusión al «tiempo de angustia, cual nunca fue desde que hubo gente hasta entonces» (Dan. 12: 1) de Daniel.

---

44. Smith, *Las profecías de Daniel y el Apocalipsis*, 2: 121-124.
45. Herman Hoeksema, *Behold He Cometh* [¡He aquí que viene!] (Grand Rapids, 1969), 265-66. El *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, tomo 7 (Buenos Aires, 1996) se refiere a este punto de vista (pág. 800).

Tercer punto de vista: El mismo grupo en diferentes circunstancias

Numerosos eruditos han llegado a la conclusión de que los 144,000 y la gran multitud son lo mismo,[46] siendo los primeros la iglesia militante de los últimos días comprometida en la lucha en la tierra, mientras que la gran multitud es el mismo grupo victorioso después de que, fuera de peligro, llegan al cielo. Razonan que en el primer segmento (vers. 1-8) Juan *oye* el número de los sellados, pero que en el segundo (vers. 9-17) *ve* quiénes son realmente: una gran multitud que nadie puede contar. El número 144,000 es simbólico de la inmensidad de la multitud que no puede ser contada.

La nación de las doce tribus de *Israel* significa la multitud del Israel espiritual procedente de todas las naciones y tribus. La labor del sellamiento es análoga a lavar la ropa y emblanquecerla en la sangre del Cordero. Los vientos desatados sobre el mundo son una figura de la gran tribulación. Así, el segundo segmento de la visión no está en contraposición con el primero, sino que es una explicación del mismo. En otras palabras, la primera escena (vers. 1-8) describe a la iglesia en la tierra a punto de experimentar la tribulación; la segunda escena (vers. 9-17) la describe en el cielo después de que haya pasado la tribulación.

Este punto de vista es lógico y fiel al texto. Resuelve los problemas provenientes de una perspectiva rígidamente literal sobre los 144,000: la arbitrariedad del número 144,000 dividido en doce partes igual, la pequeñez del número en consideración del tamaño de la iglesia mundial, la identidad de las tribus perdidas de Israel y la naturaleza del grupo como varones célibes (14: 4). Sin duda, que Israel equivalga a la iglesia constituye una afirmación contundente.

Cuarto punto de vista: La iglesia atribulada, espiritualmente ante el trono[47]

Hay un problema que el anterior punto de vista no resuelve. Si la segunda escena del capítulo 7 muestra a la iglesia en el cielo después

---

46. Algunos de los muchos que sostienen este punto de vista son Beasley-Murray, Caird, Charles, Kiddle, Ladd, Lenski, Summers y Swete. El *Comentario bíblico adventista del séptimo día* presenta una argumentación convincente a favor de esta postura sin tomar partido (7: 800).
47. El siguiente punto de vista representa la interpretación personal de la autora, no un consenso de la Comisión sobre Daniel y el Apocalipsis, y se repro-

de la venida de Cristo, los fieles de todos los tiempos deberían estar presentes alrededor del trono, no únicamente la última generación. Sin embargo, parece evidente que la gran multitud está constituida únicamente por santos que han atravesado la gran tribulación. Entonces, ¿por qué son ignorados los demás? Además, sirven a Dios «día y noche en su templo» (vers. 15), aunque en la eternidad no hay ni noche ni templo (21: 22, 25).[48] Además, en el texto griego el anciano no dice: «Estos [...] *han salido*», sino «Estos [...] *están saliendo* la gran tribulación».[49] La tribulación sigue su curso mientras esa escena tiene lugar. ¿Hay aquí una dinámica que se ha pasado por alto?

Parece haber un patrón recurrente en los escritos joaninos que presenta un número mayor de las sorprendentes paradojas de Juan. El cuarto Evangelio es notorio por su concepto de la vida eterna ahora, en esta vida.[50] Lo que es literal y real en el futuro entra en el presente como una experiencia espiritual. En el Apocalipsis aparece el mismo tipo de pensamiento.

Los santos reinarán por los siglos de los siglos (22: 5), pero Juan comparte el reino incluso en el exilio (1: 9). El río fluye por la santa ciudad (22: 1-2), pero los sedientos pueden beber de él ahora (vers. 17). Dios morará con sus hijos cara a cara (21: 3; 22: 4), pero ahora Cristo cruza la puerta para cenar con ellos (3: 20). Cristo vuelve pronto con su recompensa (22: 12), pero vuelve ahora a su iglesia (2: 5, 16, 25). La santa ciudad descenderá del cielo a la tierra nueva (21: 2), pero desciende ahora mismo para el vencedor (3: 12).[51]

---

duce aquí en pro de un estudio más amplio sin intentar presentar contraargumentos.— *N. del E.*

48. Algunos podrían argumentar que el templo no desaparece hasta el fin de los mil años. En todo caso, parece que cuando Dios y su pueblo disfrutan de una comunicación cara a cara ya no se usa la iconografía del templo.
49. El griego usa el participio de presente, οἱ ἐρχόμενοι [*hoi erjomenoi*], no el aoristo οἱ ἐλθοντες [*hoi elthontes*]. Para una construcción similar, véase también 15: 2: Los que están de pie en el mar de vidrio *están venciendo* (τοὺς νικῶντας [*tous nikōntas*] a la bestia y su imagen, no *han vencido*. Siguen implicados en la lucha contra la bestia mientras están de pie en el mar de vidrio.
50. El cuarto Evangelio afirma reiteradamente que las bendiciones futuras ocurren ahora: la exoneración en el juicio (5: 24), la resurrección de los muertos (5: 25), la vida eterna (6: 47), la venida de Cristo (14: 1, futura; 14: 18, 23, presente).
51. Una vez más, un participio de presente, ἡ καταβαίνουσα [*he katabainousa*].

En armonía con este pensamiento, Juan es coherente cuando se refiere a los enemigos de Dios como «los que moran en la tierra» (13: 8, LBA), mientras que la comunidad de los santos, objeto de oposición, es denominada como «los que habitan en el cielo» (13: 6).[52] Así, vivir en el cielo es una experiencia presente. También tiene visiones frecuentes de los santos en el cielo «delante del trono», con el Cordero «sobre el monte de Sion», «sobre el mar de vidrio», donde el contexto de cada pasaje indica que el conflicto final sigue su curso.[53] Menciona casualmente a los santos adorando en el templo durante los 42 meses de opresión (11: 1; *cf.* 7: 15).

La mayoría de los intérpretes considera que las anteriores son visiones "prolépticas" (anticipatorias) de la dicha celestial. Desde luego, lo son. Habrá un día en que los fieles estarán de pie ante el trono alabando a Dios. Pero los escritos joaninos son notorios por su doble sentido. Por ejemplo, Jesús dijo: «Viene la hora, *y ahora es,* cuando los muertos oirán la voz del Hijo de Dios, y los que la oigan vivirán» (Juan 5: 25). El significado futuro está claro: en la venida de Cristo, los muertos resucitarán. Pero el sentido presente también está ahí: las personas espiritualmente muertas son devueltas a la vida cuando oyen la voz de Jesús.

Si se entiende que Apocalipsis 7 alberga un doble sentido, el pasaje adquiere un significado conmovedor. Dado que la gran multitud sigue saliendo de la tribulación (vers. 14), aún no ha llegado al cielo; sus miembros están en él en espíritu. Su exclamación «¡La salvación pertenece a nuestro Dios [...]!» se convierte en un grito de ayuda. Dios responde extendiendo su tabernáculo sobre ellos (vers. 15). Mientras están bajo el tabernáculo

52. «Los que moran en la tierra» son siempre los enemigos del pueblo de Dios. Derraman la sangre de los mártires (6: 10), son blanco de los ayes de las trompetas (8: 13), se regocijan por la muerte de los dos testigos (11: 10), adoran a la bestia y se maravillan en pos de ella (13: 8, 12; 17: 8), son engañados por el falso profeta (13: 14) y se embriagan con el vino de la ramera (17: 2). A la comunidad enfrentada con la anterior se la llama «los que habitan en el cielo» (12: 12; 13: 6). Cuando representa la batalla final, Juan describe dos ejércitos que se enfrentan entre sí: los ejércitos del cielo y los ejércitos de la tierra (19: 14, 19). Los ejércitos del cielo están constituidos por aquellos que son «llamados, elegidos y fieles» (17: 14), es decir, los santos. Los ejércitos de la tierra son los enemigos de Dios.

53. La gente adora en el templo durante los 42 meses de opresión (11: 1-3); los 144,000 están de pie en el monte Sion mientras se está imponiendo la marca de la bestia, en medio de advertencias del cielo (14: 1-5); los vencedores de la bestia cantan sobre el mar de vidrio antes del derramamiento de las plagas (15: 2-4); los escogidos están con el Cordero cuando los diez reyes luchan contra él (17: 13-14).

de Dios, están protegidos de los violentos vientos de la destrucción (vers. 1) y del abrasador calor de la cuarta plaga (vers. 16; *cf.* 16: 8).

Aunque los moradores de la tierra son golpeados por la tempestad y consumidos por la sequía, el Cordero lleva a sus seguidores a fuentes de agua viva y enjuga las lágrimas de sus ojos (vers. 17). Para los moradores del cielo, la tribulación se ve privada de sus terrores. Están de pie «delante del trono de Dios y lo sirven día y noche» con su constante alabanza durante la tribulación (vers. 15). Así, el pasaje sigue su fuente veterotestamentaria: en el día de la angustia, cuando las guerras rugen contra él, el creyente mora en la casa del Señor, contemplando la belleza del Señor. «Porque en el día de la aflicción él me resguardará en su morada; al amparo de su tabernáculo me protegerá» (Sal. 27: 3-5, NVI; *cf.* Isa. 4: 5-6).

Tal como suele entenderse, la primera escena de Apocalipsis 7 describe la preparación para la tribulación, y la segunda escena la liberación de la tribulación, sin mención alguna de la tribulación propiamente dicha. Pero si se quiso que hubiera un doble sentido, el capítulo explica cómo hacen frente los cristianos a la tribulación cuando esta se encuentra en todo su fragor, cómo se guardan en la hora de la prueba que ha de venir sobre el mundo entero (3: 10).

Dios ha puesto ante ellos la puerta abierta que da al salón del trono (3: 8). En toda crisis, como sacerdotes, se adentran en el lugar santísimo, a la presencia misma de Dios y del Cordero (7: 9). Sus blancas vestiduras sacerdotales lavadas en la sangre del Cordero les da derecho a la plena aceptación de Dios (7: 14). Con la oración y la alabanza lo sirven día y noche en su templo (vers. 15). Vencen el temor y la desesperanza pronunciando voz en cuello alabanzas a Dios (vers. 10-12). Cuando el mundo está calcinado por la sequía, siguen al Cordero a manantiales de agua viva (vers. 17b). Cuando están quebrantados por el dolor, la mano de Dios enjuga sus lágrimas (vers. 17c). Trascienden sus problemas en vez de ser aplastados por ellos, porque ven los insoportables males de la tierra desde la perspectiva del trono y la soberanía de Dios.

Características de los sellados

Apocalipsis 14: 1-5 da una descripción adicional de los 144,000 santos sellados:

Nombres divinos en la frente

Tienen en su frente el nombre del Cordero y del Padre (vers. 1). Antes observamos que estar sellado con el nombre de Dios en la frente significaba reflejar el carácter de Dios; pertenecer a él como su esclavo; estar protegido de la ira de Dios; ser genuino, no sujeto a cambios; ser obediente a los mandamientos; y observar el sábado como señal externa de lealtad a Dios como Creador y Redentor.

Entonan un cántico nuevo

Entonan un cántico nuevo ante el trono (vers. 3). En las Escrituras, un cántico nuevo indica júbilo por la liberación y la victoria divinas. «Cantad al SEÑOR un cántico nuevo, porque ha hecho maravillas, su diestra y su santo brazo le han dado la victoria» (Sal. 98: 1, LBA).[54] Los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos entonaron un nuevo cántico en ocasión de la victoria del Cordero (Apoc. 5: 8-10; *cf.* vers. 5).

El cántico de los 144,000 es descrito en 15: 2-3 como el cántico de Moisés y del Cordero, y celebra su victoria sobre la bestia y su imagen. Mientras se enfrentan al decreto de muerte del anticristo, alaban a Dios por la victoria. Su cántico es tan intenso que se asemeja al estruendo de muchas aguas y al retumbar de un trueno (14: 2). «Nadie podía aprender el cántico, sino los ciento cuarenta y cuatro mil» (vers. 3), porque nadie ha experimentado una prueba tan dura ni una victoria tan grande como ellos.

Redimidos de la tierra

Son rescatados de la tierra (vers. 3). Su redención quedó garantizada por la sangre del Cordero (5: 9).

Vírgenes espirituales

No se han contaminado con mujeres; son castos (vers. 4). Las "mujeres" son identificadas más tarde con Babilonia la ramera y con sus hijas,[55] y representan a la religión apóstata. Ser casto significa mantenerse libre de la apostasía, negarse a adorar a la bestia o a recibir su marca, aun so pena de muerte.

---

54. Véanse también Sal. 98: 2-3; 33: 3; 40: 2-3; 96: 1-4; 149: 1-4; Isa. 42: 10.
55. Véase 14: 8; 17: 4-5; *cf.* 2: 20-23, Jezabel y sus hijos.

Seguidores del Cordero

«Siguen al Cordero por dondequiera que va» (vers. 4). Adónde los lleva se describe en 7: 17. «El Cordero que está en medio del trono los pastoreará y los guiará a fuentes de aguas vivas». La amante dirección de Jesús contrasta con el riguroso gobierno de la bestia.

Dado que los anteriores textos indican una relación Pastor-oveja, evocan la descripción que Jesús hizo de la relación entre él y su rebaño:

> El que entra por la puerta es el pastor de las ovejas. [...] Las ovejas oyen su voz. Llama por nombre a las ovejas y las saca del redil. [...] Va delante de ellas, y las ovejas lo siguen porque reconocen su voz. Pero a un desconocido jamás lo siguen; más bien, huyen de él porque no reconocen voces extrañas. (Juan 10: 2-5, NVI).

El "desconocido" de los últimos días es el poder representado por la bestia. Las ovejas no la escuchan, sino que siguen únicamente a su Pastor. Pese a la amenaza de la muerte, aquí hay consuelo. Las ovejas son conscientes de que, aunque se encuentran en una situación de privación extrema, hay quien cuida de ellas.

Primicias

«Fueron redimidos de entre los hombres como primicias para Dios y para el Cordero» (vers. 4). En la antigüedad, antes de que se recogiese una cosecha, las primicias se dedicaban al Señor en reconocimiento de que toda ella le pertenecía (Lev. 23: 9-14). Las primicias se llevaban al templo para un uso sagrado (Éxo. 23: 19; Neh. 10: 35-37). De Israel se decía que era «santo [...] a Jehová, primicias de sus nuevos frutos» (Jer. 2: 3). Aunque todas las naciones pertenecían a Dios, Israel era su especial tesoro; y sus miembros, sacerdotes para el mundo (Éxo. 19: 5, 6). Asimismo, en el Apocalipsis, los santos de los últimos días son el pueblo especial de Dios, consagrados a él para el servicio en el templo (Apoc. 7: 15).

Hay dos posibles interpretaciones de la expresión de las 'primicias' en este pasaje. Una es que, como el Israel de Dios, los 144,000 se contraponen con el mundo en general (las primicias han sido redimidas de entre la *humanidad*, 14: 4).[56] La otra es que los 144,000, como la última generación de santos trasladados en la venida de Cristo,

56. Lenski defiende que los 144,000 fueron «apartados de entre los hombres», los moradores de la tierra que no quieren otro hogar. Niega que haya santidad

están puestos en contraposición con los fieles de las generaciones anteriores, que son resucitados.[57] Este punto de vista también puede ser apoyado por el texto, dado que la siega de los justos es descrita en los versículos 14-16.[58]

Veraces y leales

«En sus bocas no fue hallada mentira» (vers. 5). Esta descripción se usa varias veces en las Escrituras, tanto con la palabra δόλος [*dolos*] (engaño, astucia, traición) como con el término ψεῦδος [*pseudos*] (mentira, falsedad). El salmista afirma que en el hombre justo no hay engaño. El que mora en el santo monte de Dios (como los 144,000 en el monte Sion) «habla verdad en su corazón» y «no calumnia con su lengua» (Sal. 15: 1-3; *cf.* 32: 1-2). Jesús reconoció en Natanael un Israelita tal, «en quien no hay engaño» (Juan 1: 47).

La ausencia de engaño es también un rasgo mesiánico (1 Ped. 2: 22-23, tomado de Isa. 53: 9). Es significativo que, en el Apocalipsis, 'mentira' pueda significar más que una falta común de veracidad, igual que παρθένοι [*parthenoi*] (vírgenes) puede significar más que una castidad común. Una de las características de los poderes del anticristo es el engaño (13: 14). Los santos son leales al Dios que es verdadero (19: 11).

Intachables

«Son sin mancha» (14: 5). 'Intachable' (ἄμωμος [*amōmos*]), literalmente, significa "sin mancha o defecto". En la Septuaginta (LXX), proviene de la traducción del adjetivo hebreo תָּמִים [*tāmîm*], que significa "sin tacha", "entero" o "sano" cuando se aplica a animales sacrificiales. Más tarde, la palabra cambió de significado, pasando de la perfección ritual a la intachabilidad moral y ética.[59] Ser intachable

---

especial o salvación especial alguna de ese grupo con respecto a cualesquiera otros creyentes (pág. 425).

57. Este parece haber sido el punto de vista de Elena G. de White: «Habiendo sido trasladados de la tierra, de entre los vivos, son contados por "primicias para Dios y para el Cordero"» (*El conflicto de los siglos*, 631).

58. La mayoría de los expertos coincide en que la siega de los vers. 14-16 significa los justos, mientras que la vendimia de las uvas en los vers. 17-20 se aplica a los malvados.

59. Swete, 181; *cf.* F. Hauck, "*Mômos*", *TDNT* 4 (Grand Rapids, 1964), 829; Richard C. Trench, *Synonyms of the New Testament* [Sinónimos del Nuevo Testamento] (Grand Rapids, 1948), 379.

significaba andar con Dios (como Noé y Abraham, Gén. 6: 9; 17: 1) y, por ende, experimentar una comunión íntima con él. Los Salmos afirman que el hombre intachable obedece las leyes de Dios, anda en sus caminos, lo busca de todo corazón y se deleita en hacer su voluntad (119: 1-3, 14; 18: 22-23).

El uso de *amōmos* en el Nuevo Testamento sigue un patrón similar. Jesús fue el cordero sacrificial, sin mancha ni defecto (1 Ped. 1: 18-19; Heb. 9: 14). Los santos han de ser igual (2 Ped. 3: 14). Se llama «inmundicias y manchas» a cosas como los deleites, las juergas, el adulterio y la codicia (2: 13-14). Por ello, un significado obvio de *amōmos* es la liberación de los pecados de la carne y de las pasiones que caracterizan al mundano. Cristo desea limpiar a la iglesia para presentársela a sí mismo «gloriosa, que no tuviera mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que fuera santa y sin mancha» (Efe. 5: 25-27). Los 144,000, con el sello de Dios en la frente, reflejan así al mundo la armonía de su alma con Dios y su ley.

Cuestiones teológicas

En este estudio afloran varias cuestiones teológicas, algunas de las cuales no pueden ser zanjadas de forma definitiva.

Un pueblo

¿Apoyan los datos del Apocalipsis el punto de vista de que Dios tiene dos pueblos distintos en la tierra, el Israel étnico y la iglesia? La respuesta es: «No». Nuestro estudio favorece el punto de vista de que los 144,000 (sellados de las tribus de Israel) y la gran multitud (de todas las naciones) del capítulo 7 son idénticos y simbolizan la última fase de la iglesia. En otras partes del libro, Juan indica que tiene en mente únicamente un pueblo, no dos. La mujer vestida del sol (Apoc. 12) tiene dos papeles. Como madre del Mesías, es Israel; como pueblo perseguido, es la iglesia. No obstante, es una sola mujer, no dos. La nueva Jerusalén combina los símbolos de las doce tribus (Israel) y de los doce apóstoles (la iglesia) en una sola ciudad (21: 9-14). La esposa del Cordero es una sola. Todo ello armoniza con la enseñanza de Pablo de que Dios ha derribado la pared de separación entre judío y gentil y ha hecho «de los dos un solo y nuevo hombre» (Efe. 2: 14-16). La iglesia está compuesta de judíos y gentiles convertidos que confían

por igual en los méritos del Mesías (Gál. 3: 26-29) y a los que se llama con acierto el «Israel de Dios» (Gál. 6: 15-16).

No hay cambio en el plan de la salvación

¿En qué estriba la excepcionalidad de los 144,000, la última generación de santos? No son los primeros en ser sellados; los santos estaban sellados en los días de Pablo. No son los primeros en estar carentes de engaño y en ser intachables. No son los primeros en ser perseguidos o en seguir al Cordero, o en ser redimidos de la tierra, o en cantar «a Jehová un cántico nuevo». La óctuple descripción que Juan realiza de los 144,000, encontrada en Apocalipsis 14: 1-5, indica que comparten un patrimonio común con los santos de todos los tiempos.

Entonces, ¿qué tienen de excepcional? ¿Logra la última generación de santos un nivel de santidad nunca antes alcanzado? ¿Hay dos niveles de santidad, uno para la resurrección y otro para la traslación?

En esta coyuntura es importante aclarar algunas diferencias entre justificación y santificación. En todas las generaciones ha habido únicamente un método de salvación: «Por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto no de vosotros, pues es don de Dios. No por obras, para que nadie se gloríe» (Efe. 2: 8-9). Dios tiene un único criterio para la salvación: la fe en los méritos de un Salvador crucificado. La justificación por sí sola es nuestra carta de idoneidad para el cielo. Que Dios cambiase los requisitos para la última generación sería injusto.

Dicho lo anterior, también es preciso que reconozcamos que, a lo largo de la historia, los siervos de Dios han experimentado grados diferentes de desarrollo y de experiencia. Algunos, como José y Daniel, llevaron vidas de virtud e influencia extraordinarias, hasta el punto de que no se registra ningún pecado en su contra. Otros, como Sansón y Manasés, cometieron delitos horrendos, y se arrepintieron únicamente al final de su vida. Algunos sirvieron con fidelidad durante el calor de todo el día, otros solo en la hora final. Ninguno de ellos se salvó por su santidad: la santificación no es el medio de la salvación, sino su resultado.

No debiera ser causa de inquietud teológica que Dios elevara a toda una generación a un nivel de santidad rara vez logrado con anterioridad para dar al mundo la última revelación del amor de Dios. Los 144,000 que se yerguen en el monte Sion con el sello de Dios iluminando su rostro son ese testimonio final a un mundo llamado a elegir

entre la adoración de Dios y la adoración de la bestia (14: 1-12). En vez de un remanente lastimoso —los ocho de Noé o los siete mil de Elías—, Dios tendrá todo un ejército de santos para llamar al mundo a salir de Babilonia.

La cuestión referente a un estado de impecabilidad depende de si el pecado se define como *acto* o como *naturaleza*. Desde luego, la última generación viviente del pueblo de Dios debería estar libre de actos pecaminosos; sin embargo, no perderá su naturaleza pecaminosa y corruptible hasta que se vista de incorrupción en el segundo advenimiento (1 Cor. 15: 53).

En el libro de Apocalipsis los santos siempre están *venciendo* (denotado en griego por el tiempo presente); solo Cristo *ha vencido* (el tiempo aoristo).[60] Aun durante las siete plagas postreras los santos siguen *venciendo* a la bestia y su imagen (15: 2, griego). Siguen luchando contra el enemigo de fuera y de dentro. Su mayor pecado, que deben vencer *durante* la tribulación, es la falta de fe.[61] No obstante, están *venciendo*, no siendo vencidos. Son victoriosos en la lucha contra el mal. Son perfectos en carácter —escogen solo la voluntad de Dios—, mientras que siguen siendo conscientes de tener que superar su naturaleza pecaminosa. Sin embargo, están sellados y son inmaculados por los méritos del Cordero (7: 14).

Las circunstancias del conflicto final

¿Qué tiene de excepcional la gran tribulación? ¿Qué la hace peor que cualquiera que la haya antecedido (Dan. 12: 1)? Elena G. de White hace hincapié en dos factores: vivir a la vista de un Dios santo sin intercesor con el temor de que no todos los pecados hayan sido perdonados, y la persecución que culminará en el decreto de muerte, causando esta menos preocupación que aquello. Para describir la zozobra del tiempo de angustia, Elena G. de White echa mano de la experiencia de Jacob cuando peleó con el ángel.[62] Pone énfasis en la lucha.

---

60. Se hacen numerosas promesas al que «*siga venciendo*» (el significado lineal del tiempo presente), como en los mensajes a las iglesias y en la reiteración final de 21: 7. En cambio, Cristo *venció* (3: 21). La única vez que se dice que los santos *vencieron* es después de que están muertos (12: 11).
61. «Todo lo que no proviene de fe, es pecado» (Rom. 14: 23). Quienes nunca han llegado a aprender a confiar en Dios sufrirán la mayor de las aflicciones durante el tiempo de angustia (véase White, *El conflicto de los siglos*, 606-7).
62. White, *El conflicto de los siglos*, 600-4.

Apocalipsis 7, en cambio, se espacia en la salida de la tribulación por parte de los santos.

Aunque los dos cuadros parecen diametralmente opuestos, son en realidad las dos caras de una misma moneda. En los tiempos de crisis o de angustia, el mayor horror está en experimentar la ausencia de Dios. Cuando Dios no rescata, cuando no hace sentir su presencia, cuando su única respuesta a nuestros interrogantes es el silencio, el alma se ve abrumada por la duda, la desesperación y la oscuridad. La gran lucha del tiempo de angustia está en tener fe en la sencilla palabra de Dios sin ninguna prueba externa ni interna para apoyarla. Esa fue la lucha de Cristo cuando exclamó: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?». Su grito triunfal, «¡Consumado es!», fue una victoria de la fe desnuda sin ninguna evidencia que la apoyara, salvo la palabra de Dios.

Si nuestra interpretación de Apocalipsis 7 es correcta, presenta el ascenso del alma hasta Dios por medio de la fe. Si podemos elevarnos por encima de los horrores de la tierra a la presencia de Dios, podemos encontrar el apoyo de todo el ejército celestial: allí Jesús conduce a fuentes de agua viva y Dios enjuga las lágrimas de los ojos. La ausencia o la presencia de la fe es lo que distingue entre las tinieblas del Jaboc o la gloria del salón del trono. *Ejercitar esta fe bajo la presión más extrema es la experiencia excepcional de la última generación.*

Objetivo de la visión

¿Cuál es el objetivo global del capítulo 7 en el libro de Apocalipsis? Sin duda, está concebido para alertar a la iglesia de su necesidad de prepararse para el conflicto final. Los vientos de la lucha están a punto de comenzar su labor de devastación. No hay lugar para la dilación. A la vez, la contención de los vientos demuestra la misericordia divina al dar a su pueblo tiempo para prepararse. En el mensaje del sellamiento hay también seguridad. El propio sello es la garantía de que los santos están a salvo. Una vez que son sellados, sus caracteres son inviolables, no están sujetos a cambio, por seria que sea la tentación. La perfección y la simetría matemáticas de los 144,000 indican que el plan de Dios para su Israel se lleva a cabo de manera perfecta, a pesar de los acontecimientos que sacuden a la iglesia y al mundo (6: 12-17).

Se acepte o no el doble sentido, la visión de la gran multitud ante el trono implica, atendiendo a su lenguaje, que Dios abriga, alimenta

y consuela a su pueblo en el transcurso de la gran tribulación. Y, aunque Apocalipsis 7 aborda el conflicto final, sin duda puede aplicarse en principio a las pruebas menores que asedian al pueblo de Dios en el devenir de su existencia terrenal.

Capítulo XIII

El ángel fuerte y su mensaje

William H. Shea

Sinopsis editorial. Apocalipsis 10 incluye el primer segmento de un pasaje que hace de paréntesis entre los relatos de las trompetas sexta y séptima. Esta figura "envolvente" es similar a la de Apocalipsis 7, que se encuentra entre la presentación de los sellos sexto y séptimo. En ambos casos, los "límites" (los sellos sexto y séptimo; las trompetas sexta y séptima) de la estructura literaria envolvente arrojan luz sobre la ubicación de los acontecimientos presentados entre ambos.

Al comparar esta profecía con la iconografía y la temática de Daniel 12: 4-12, se descubren vislumbres importantes para su interpretación. Sobre esta base, el libro abierto en la mano del ángel se identifica con el libro previamente sellado del libro de Daniel; se percibe que el juramento en cuanto al cese del tiempo tiene que ver con el tiempo profético; y el marco histórico-temporal de estos acontecimientos —presentados simbólicamente— es determinado.

Siete relaciones cronológicas, extraídas del contexto inmediato del juramento del ángel, así como de Daniel, constituyen una base sólida para identificar el tipo de "tiempo" acerca del cual jura el ángel y para ubicar en el siglo XIX los acontecimientos presentados en la profecía. La escena está ligada en especial al año crucial de 1844 y a la terminación del gran lapso de los 2,300 años (Dan. 8: 14).

Aclarada la naturaleza del elemento temporal en el juramento del ángel, y determinado el momento histórico de su acción, el cumplimiento en la vida real de la iglesia puede verse en el movimiento millerita —basado en el libro de Daniel— y en el surgimiento del pueblo adventista del séptimo día con el encargo de «volver a profetizar» las profecías de Daniel a «pueblos, naciones, lenguas y reyes».

El ángel fuerte

Esquema de la sección

I. Introducción
II. Descripción e identificación
III. Los siete truenos
IV. El juramento

Introducción

Un pasaje parentético. Su contexto

Apocalipsis 10 constituye el primer segmento de un pasaje parentético que se da entre los relatos de las trompetas sexta y séptima (Apoc. 9: 13-21; 11: 15-17). El otro segmento consiste en una orden dada al profeta para que evalúe el santuario celestial y la profecía de los dos testigos (Apoc. 11). Un patrón literario similar hace de Apocalipsis 7 un pasaje parentético entre los sellos sexto y séptimo (Apoc. 6: 12-17; 8: 1). Las conexiones entre estos pasajes parentéticos y sus contextos constituyen una ayuda para su interpretación.

Apocalipsis 7. El pasaje parentético de Apocalipsis 7 aborda un acontecimiento del tiempo del fin: el sellamiento de los 144,000 (vers. 1-8). Luego sigue la descripción de un acontecimiento que tendrá lugar después de la segunda venida de Cristo: el encuentro de los redimidos alrededor del trono de Dios (vers. 9-17). Las descripciones de estos dos acontecimientos, uno de los cuales ocurre inmediatamente antes y el otro después de la venida de Cristo, se engarzan en una coyuntura textual apropiada al tiempo del fin de la historia de la salvación.

Como paréntesis, estas dos escenas se describen en orden después de que el sexto sello presenta la venida de Cristo, pero en realidad son parte integrante del sexto sello. Así, la actividad del sellamiento describe la aceptación de quienes, en la generación final de la historia de la tierra, serán recibidos por Cristo en su venida. Sigue de forma natural la descripción de la gran multitud de los redimidos, escena que tendrá lugar alrededor del trono de Dios con posterioridad a la venida de Cristo.

Apocalipsis 10. Como en el caso de Apocalipsis 7, es razonable esperar que el pasaje parentético de Apocalipsis 10-11 se encuentre

en un contexto literario apropiado a su contenido. Sus dos segmentos fundamentales se dan entre las descripciones de la sexta trompeta, al final del capítulo 9, y de la séptima trompeta, al final del capítulo 11.

Apocalipsis 11 proporciona un contexto profético más específico para Apocalipsis 10 que el capítulo 9, porque se refiere al momento en que «el reino del mundo» se convertirá en el reino de nuestro Señor y de su Cristo y en el que asumen el gobierno de ese reino eterno (11: 15, 17, NVI). Aunque la sexta trompeta es más difícil de interpretar, puede esperarse que conduzca, pese a todo, de una u otra forma, a la culminación de la historia que es anunciada con la séptima trompeta.

Por lo tanto, cabe esperar que los acontecimientos profetizados en Apocalipsis 10 (y 11) tengan alguna conexión con acontecimientos escatológicos. Esta conexión se explicita en 10: 7, donde se afirma que el mensaje proclamado por el ángel fuerte tiene que ver directamente con el tiempo en que ha de sonar la trompeta del séptimo ángel.

R. H. Mounce capta el propósito de esta relación entre el capítulo 10 y su contexto observando que los interludios parentéticos como este son «artificios literarios mediante los cuales la iglesia es instruida en lo tocante a su papel y su destino durante el período final de la historia del mundo».[1] El quid del capítulo 10 en esa estructura literaria puede verse también en el comentario de Mounce de que «cada secuencia numerada nos acerca más al final, no tanto porque viene después de la secuencia anterior, sino porque realza e intensifica la confrontación final y culminante entre Dios y las fuerzas del mal».[2]

Estructura literaria

Apocalipsis 10 se divide en tres secciones principales. La primera (vers. 1-4) contiene dos partes: la descripción de un ángel fuerte (vers. 1-3a); su primer mensaje y los siete truenos (3b-4). La segunda sección registra el juramente que el ángel fuerte pronuncia en cuanto al tiempo en que se cumplirá el misterio de Dios (vers. 5-7). La tercera sección

1. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT, 17 (Grand Rapids, 1977), 205; *cf.* G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, The New Century Bible (Grand Rapids, 1978), 170: «En su visión, Juan está cerca del final del período de los juicios mesiánicos: ya han sonado seis trompetas».
2. Mounce, 205.

describe la experiencia de Juan en visión con el libro que toma de la mano del ángel fuerte (vers. 8-11). Sin embargo, antes de proceder a un estudio de cada sección, deberíamos presentar algunas observaciones adicionales en cuanto a las características temáticas y literarias generales del capítulo.

El enlace temático que discurre por las tres secciones es el ángel fuerte, sus acciones y sus palabras. Es descrito físicamente en la primera sección, y se menciona su descenso a la tierra. Ello es seguido por su clamor, que provoca los siete truenos. Así, en el primer segmento de ese capítulo, encontramos el aspecto, las acciones y un anuncio del ángel fuerte.

El juramento del ángel fuerte es el tema de la segunda sección. En esto también encontramos tanto palabra como acción. La acción descrita es la de levantar su mano y pronunciar un juramento. Las palabras del juramento tienen que ver con un final del tiempo en que el misterio de Dios se completará. En la tercera sección, el ángel fuerte vuelve a hablar y actuar. Su acción es la de dar el libro abierto al profeta para que este lo coma y lo digiera. Sus palabras piden que el profeta coma y describen su subsiguiente reacción al extraño alimento.

A partir de esta breve vista general, resulta evidente que el ángel fuerte ocupa un lugar central en ese capítulo de principio a fin. No hay ninguna sección importante que sea ajena al ámbito de su actividad. Por lo tanto, es del todo apropiado decir que ese capítulo pertenece al ángel fuerte, aunque la dirección de sus palabras y de sus acciones varíe. En el episodio central (vers. 5-7), sus palabras y sus acciones van dirigidas al cielo, mientras que en las secciones primera y última se dirigen a la tierra (vers. 1-4, 8-11).

Varias ideas literarias enlazan las secciones primera y tercera, pero únicamente una idea específica conecta la sección central y las otras dos. Por ejemplo, el «librito abierto» es mencionado una vez en la primera sección (vers. 2) y otras tres veces en la tercera sección (vers. 8-10). Del ángel también se dice en ambas secciones que estaba de pie «sobre el mar» y «sobre la tierra» (vers. 2, 8). La tercera conexión es la voz procedente del cielo. Se oye al final de la primera sección (vers. 4) y al comienzo de la tercera (vers. 8). En el primer caso, la voz dice a Juan que no escriba lo que dijeron los siete truenos (vers. 4), mientras que la tercera sección comienza con una referencia a «la voz que oí del cielo» (vers. 8).

El libro no aparece en la segunda sección, ni se oye la voz del cielo. La principal conexión entre esta sección y las otras dos está en la descripción del ángel, del que se dice que estaba «de pie sobre el mar y sobre la tierra» (vers. 2, 5, 8).

Podemos señalar de pasada un rasgo de la estructura literaria que se encuentra en la tercera sección. Las dos referencias al dulzor del libro en la boca del profeta y su subsiguiente amargor se dan, tal como ha observado J. M. Ford,[3] en orden quiástico:

A	Te amargará el vientre (vers. 9a).
B	Pero en tu boca será dulce como la miel (vers. 9b).
B′	En mi boca era dulce como la miel (vers. 10a).
A′	Pero [...] amargó mi vientre (vers. 10b).

Este rasgo literario secundario no constituye una aportación fundamental a la interpretación del episodio, pero sí complementa muy bien la inversión en la experiencia que tuvo el profeta con el libro en esa experiencia simbólica. La sección final está enmarcada también por una voz del cielo que habla a Juan al comienzo de la experiencia (vers. 8) y por una voz que vuelve a hablar con él al final, diciéndole que vuelva a profetizar a las naciones (vers. 11).

Las relaciones literarias y temáticas mencionadas brevemente tienen relevancia para la unidad de este capítulo. Una antigua metodología crítica, propugnada especialmente por J. Wellhausen y sus seguidores, dividía este capítulo en múltiples fuentes. En esto, Wellhausen era coherente desde el Génesis hasta el Apocalipsis. R. H. Charles respondió a semejante procedimiento con una reseña exhaustiva y convincente de la evidencia léxica y gramatical a favor de la unidad del capítulo.[4]

Por lo tanto, para nuestros fines actuales, podemos considerar el capítulo como una composición unificada y analizarlo desde ese punto de vista. Esta es la posición tomada por la mayoría de los comentaristas modernos del Apocalipsis. Las breves observaciones que hemos hecho sobre las conexiones literarias y temáticas dentro del relato

3. J. M. Ford, *Revelation* [Apocalipsis], AB, 38 (Garden City, Nueva York, 1975), 165.
4. R. H. Charles, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], ICC, I (Edimburgo, 1920): 256-58.

apuntan en la misma dirección de un único autor, tal como se pone de evidencia por la unidad global de composición del capítulo.

Descripción e identificación

Descripción

Los primeros tres versículos de Apocalipsis 10 dan una descripción detallada del ángel que Juan ve descendiendo del cielo. Se dan seis características. En primer lugar, un par de modificadores descriptivos que se refieren al ángel como «otro» y «fuerte». A continuación, dos oraciones que describen el atuendo del ángel: un ropaje nebuloso alrededor de su cuerpo y un arco iris sobre su cabeza. Por último, hay dos oraciones que describen su rostro y sus pies (¿piernas?).

Otro ángel. La identificación de este ángel de Apocalipsis 10 como «otro» (ἄλλος [*allos*]) ángel no resulta especialmente significativa, pero sí diferencia a este ángel de los que lo han precedido. El término se aplica a ángeles en otros lugares del libro en diversas ocasiones. En 8: 3, «otro» establece un contraste directo con los siete ángeles que recibieron las trompetas en 8: 2. De los ángeles segundo y tercero que portan los mensajes de Apocalipsis 14 se dice que son «otro» para diferenciarlos del ángel que presenta el primer mensaje (14: 6, 8). En 18: 1, desciende a tierra «otro» ángel, designación que lo diferencia de los siete ángeles que derramaron sus cálices en Apocalipsis 16. Dado que este ángel de 10: 1 es «otro» ángel que sigue a los seis primeros que tocan sus trompetas (caps. 8-9), se establece aquí un contraste con ellos.

Un ángel fuerte. Sin embargo, el ángel de 10: 1 no es simplemente otro ángel; es otro ángel «fuerte» (ἰσχυρός [*isjiros*]). Así, se contrapone no tanto con los ángeles precedentes de las trompetas como con el ángel poderoso de 5: 2, que buscaba a alguien digno de abrir el rollo sellado en la diestra de Dios. El adjetivo 'poderoso' se aplica a un ángel más en Apocalipsis: el que arroja al mar la gran piedra de molino como señal de la caída de la Babilonia espiritual (18: 21).

De los tres ángeles que en el texto griego de Apocalipsis reciben la designación de *isjiros* («fuerte» o «poderoso» en las Biblias españolas), este del capítulo 10 es el que está ubicado de forma más central en la estructura global del libro. Es también el único cuyo aspecto personal es descrito en términos concretos.

El rostro del ángel. Cuando Juan contempla el rostro de este ángel fuerte, tiene un aspecto «como el sol». La comparación más directa con este tipo de lenguaje se encuentra en la descripción de Cristo al comienzo del Apocalipsis (1: 16) y en el relato de Mateo sobre la transfiguración de Cristo (Mat. 17: 2).

Tal como señala J. M. Ford, «en Apocalipsis 1: 16, el rostro (ὄψις [*opsis*], no πρόσωπον [*prosōpon*]) de uno como un hijo de hombre parecía como el sol cuando resplandece en toda su fuerza, pero la fraseología de la descripción difiere considerablemente de la de 10: 1. En el relato de la transfiguración de Jesús, Mateo dice que su rostro brillaba como el sol (Mat. 17: 2), pero los otros evangelistas no hacen esta comparación».[5]

La descripción del rostro del ser divino dada en Dan. 10: 5-6 menciona su gloria en términos de relámpagos y de fuego, pero no se hace alusión al sol. Ezequiel 1: 27 dice que la gloria del torso de la persona de Dios es semejante al bronce refulgente y al fuego, pero no se para en detalles en cuanto a su rostro.

Arco iris. Juan ve un arco iris sobre la cabeza del ángel. Fuera de este, el único lugar en el Apocalipsis en que aparece un fenómeno similar es la escena del trono, en la que Juan ve un arco iris que rodea el trono sobre el que Dios se sienta en el cielo (4: 3). Por ello, el uso de este símbolo para describir al ángel puede implicar algo en cuanto a su naturaleza divina.

En Apocalipsis 1 no aparece ningún arco iris en la visión de Cristo, ni se ve ninguno alrededor del personaje divino de la visión de Daniel (Dan. 10: 5-6). Sin embargo, sí hay un arco iris que rodea la persona de Dios cuando es transportado por su trono móvil en la visión de Ezequiel (Eze. 1: 28). El uso del arco iris como señal de la fidelidad de Dios a su pacto con Noé es notable entre los usos veterotestamentarios del arco iris (Gén. 9: 12-17). Su presencia en Apocalipsis 10 puede hacer hincapié en que la extensión de esa fidelidad incluye el pacto del NT.

Haciendo una comparación con los fenómenos naturales, podemos inferir que la producción de este arco iris es resultante de la gloria del ángel, especialmente de su rostro, reflejada en la nube con la que está envuelto. Tal como señaló Charles, «el arco iris se debe a la luz del rostro del ángel sobre la nube».[6]

5. Ford, 158.
6. Charles, 259.

Los pies del ángel. La descripción de los «pies» (πόδες [*podes*]) del ángel parece presentar una paradoja, porque se usa la palabra «columnas» (στῦλοι [*styloi*]) para describirlos. Dado que las columnas se extienden verticalmente desde sus basas, algunos creen que esto se refiere a las piernas del ángel, no a sus pies. Charles observa «que στῦλοι se aplique a pies parece ininteligible».[7] Dado que la palabra hebrea traducida "pie" tiene el significado secundario extendido de "pierna", Charles sugiere que este significado ha sido asumido aquí en griego. Sin embargo, hasta el mismo Charles se ha dado cuenta de la debilidad de su propia solución.[8]

La palabra traducida aquí como 'pies' aparece al menos media docena de veces en otras partes del Apocalipsis.[9] En todos los casos, está claro que la referencia es a pies, no a piernas. El lenguaje aquí usado se acerca en especial a la descripción de los pies de Cristo y de su atuendo en Apocalipsis 1: 13, 15. Por ello, no hay razón léxica para traducir la palabra como 'piernas', como hacen la NVI española o la NIV y la RSV en inglés. Debiera traducirse como 'pies'.

Nuestro interés no está en comprender la anatomía del ángel, sino en determinar el *locus* literario en el que se originó este tipo de lenguaje. Varios comentaristas han propuesto una conexión entre esas columnas y las columnas de nube y de fuego que guiaron a los israelitas en su peregrinaje por el desierto después de abandonar Egipto. Ford, por ejemplo, señala que «los pies del ángel que son como columnas de fuego evocan la columna de fuego del relato del éxodo».[10] G. B. Caird ha aportado una observación similar.[11] H. B. Swete sugirió una relación textual específica: «En στῦλοι πυρός [*styloi pyros*] hay quizá una referencia a Éxo. 14: 19, 24».[12] Dado que la Presencia rodeada por la columna de nube y de fuego era el propio Dios, el empleo de este tipo de descripción para este ángel hace hincapié, una vez más, en su carácter divino.

---

7. *Ibíd.*
8. *Ibíd.*, 260.
9. Apoc. 1: 13, 15; 2: 18; 3: 9; 13: 2; y 22: 8.
10. Ford, 162.
11. G. B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine* [El Apocalipsis de San Juan el teólogo] (Nueva York, 1966), 125.
12. H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John* [El Apocalipsis de San Juan] (Londres, 1909), 126.

La vestimenta del ángel. El uso de la iconografía del libro de Éxodo no se detiene con una consideración de los pies del ángel. Prosigue con una consideración del atuendo del ángel. Se dice de él que está «envuelto en una nube». Después de descartar las referencias a nubes atmosféricas normales, descubrimos muchos casos en que las nubes están relacionadas con la persona de Dios.[13] Las nubes son parte del lenguaje de la teofanía.

Así, este tipo de descripción enfatiza la naturaleza de carácter divino del ángel. Pero la conexión entre las nubes y la Deidad puede ser más específica. Por ejemplo, junto con la columna de fuego (en el éxodo) estaba la columna de nube, similar a aquella en la que estaba envuelto el glorioso ángel. Esta asociación hace que resulte fácil ver una referencia a la columna de fuego y a la columna de nube en la descripción de este ángel. Ambos rasgos provienen de la revelación que Dios hizo de sí mismo a Israel durante su peregrinación por el desierto.

El verbo usado para la envoltura del nebuloso atuendo que rodea al ángel de Apocalipsis 10 (περιβεβλημένον [*peribeblēmenon*], de περιβάλλω [*periballō*], "llevar puesto, vestir —de ropa—") no se usa en el relato del éxodo, ni para Dios envolviéndose en la columna de nube o de fuego ni en torno al monte Sinaí. Sin embargo, se usa dos veces en la LXX de Daniel 12: 6, 7 para referirse a la forma en que se envolvía un vestido de lino alrededor de la figura divina descrita allí, y se usa allí esencialmente en la misma forma (περιβεβλημένῳ [*peribeblēmenō*]).

El uso específico de este mismo verbo de manera similar, relacionado con una figura similar que hace cosas similares a las cosas que hace el ángel de Apocalipsis 10 es una de las razones por las que los comentaristas han establecido una conexión directa entre estos dos pasajes. Esas conexiones se repasan más abajo. De momento, podemos observar simplemente que este ángel ya demuestra relaciones con el pilar de fuego y de nube en el éxodo y con la figura de carácter divino en Daniel 10 y 12.

13. Esto se aplica al AT (Sal. 97: 2; 104: 3; 1 Rey. 8: 11; Eze. 1: 4; Dan. 7: 13), al NT (Mat. 17: 5; 24: 30; Hech. 1: 9; 1 Tes. 4: 17) y al libro de Apocalipsis (1: 7; 14: 14).

Acciones

Se identifican seis acciones fundamentales del ángel fuerte:

1. Desciende del cielo a la tierra.
2. Sostiene un libro abierto en la mano.
3. Coloca un pie sobre la tierra y el otro sobre el mar.
4. Clama con una gran voz que suena como el rugido de un león (y que provoca los siete truenos).
5. Alza su mano y pronuncia un juramento por el Dios creador.
6. Da el libro abierto al profeta para que lo "coma".

Las tres últimas acciones forman parte íntima de las declaraciones proféticas fundamentales del relato. Son presentadas en las secciones sucesivas. Ahora reseñaremos brevemente únicamente las tres primeras.

Descenso a la tierra. Dado que el ángel proclama un mensaje especial tras su descenso del cielo, resulta evidente que es enviado en un momento particular para proclamar un mensaje especial en la tierra; es un mensajero especial.

La excepcionalidad de la labor de este ángel puede ser objeto de hincapié comparando su actividad con la de los otros ángeles del Apocalipsis. Por ejemplo, los ángeles en la escena de la corte (Apoc. 4-5) están limitados al cielo en esa presentación. Las trompetas tocadas por siete ángeles (Apoc. 8-9) tienen efectos terrenos, pero no hay indicación alguna de que desciendan a tierra para tocar sus instrumentos. Los ángeles que derraman los cálices de las pagas (Apoc. 16) están más directamente relacionados con la tierra, pero ni siquiera ese detalle se afirma directamente, como ocurre en Apocalipsis 10: 1. Los ángeles que dan los tres mensajes escatológicos (Apoc. 14) vuelan en medio del cielo; los otros tres ángeles descritos al final del capítulo están más directamente relacionados con la tierra mediante su participación en la siega.

El paralelo más directo en el Apocalipsis al descenso del ángel del capítulo 10 es el ángel del comienzo de Apocalipsis 18: 1, quien acude a la tierra para dar su mensaje escatológico especial en cuanto a Babilonia. En el caso del ángel de Apocalipsis 10, se da un mensaje previo al tiempo del fin. Esta actividad direccional recalca la

importancia de los mensajes de ambos ángeles. Tal como Mounce afirmó, «la espectacular aparición de una figura procedente del cielo cargada de autoridad se alza en marcado contraste con el cuadro inmediatamente anterior de la idolatría y la inmoralidad rebeldes del ser humano».[14]

El uso del participio de presente traducido «descender» (καταβαίνοντα [*katabainonta*]) indica que Juan observó a este ángel descendiendo.[15] Ello no solo recalca que el ángel descendió en un momento particular para dar un mensaje particular, sino que también dice algo sobre la perspectiva desde la cual el profeta contempló esta escena. Diversos comentaristas sostienen que desde 4: 1 hasta este punto, Juan vio las escenas cambiantes como si estuviese en el cielo. Por lo general, coinciden en que ahora ve esta escena (Apoc. 10) desde una perspectiva terrenal.[16]

Un libro abierto. La segunda acción del ángel es sostener un libro abierto en su mano. Cuando, más tarde, pronuncia su juramento (vers. 6), eleva su diestra al cielo. Así, podemos suponer que tenía el pequeño libro en la mano izquierda. No es preciso atribuir ninguna significación particular a este uso de las manos, salvo notar que probablemente se alzase la mano derecha para pronunciar juramentos.[17]

La naturaleza de este libro y su significación son de importancia obvia para esta profecía. Se suele señalar que la palabra usada para decir «pequeño rollo» o «libro» difiere de la usada en Apocalipsis 5: 1. Es una observación acertada, porque en Apocalipsis 5: 1 se usa la palabra βιβλίον [*biblion*] (libro, rollo), forma diminutiva de βίβλος [*biblos*] (libro), mientras que en Apocalipsis 10 se emplea cuatro veces la palabra βιβλαρίδιον [*biblaridion*] (librito), forma diminutiva de βιβλάριον [*biblarion*] (librito).

---

14. Mounce, 208.
15. *Ibíd.*, 207.
16. En su comentario a favor de este punto de vista, G. E. Ladd, *A Commentary of the Revelation of St. John* [Comentario del Apocalipsis de San Juan] (Grand Rapids, 1971), 141, se expresa así: «Desde 4: 1 viene escribiendo como si estuviese en el cielo, pero su posición ha cambiado ahora, volviendo a la tierra». *Cf. IB* 12 (Nashville, 1957): 438-39.
17. Para un ejemplo de un juramento pronunciado por un hombre a otro, véase Gén. 14: 22. Para ejemplos de juramentos pronunciados por Dios a seres humanos, véase Éxo. 6: 8; Núm. 14: 30; Eze. 20: 15, 28.

Biblion es la palabra usada comúnmente para 'libros' o 'rollos' en el Apocalipsis, y aparece veinte veces. La forma más normalizada de βιβλος se da solo dos veces (3: 9; 20: 15). *Biblaridion* (librito) no aparece en las Escrituras en sitio alguno fuera de Apocalipsis 10. Por lo tanto, independientemente de la distinción entre *biblos* (libro) y *biblion* (libro, rollo), el contraste entre *biblaridion* (librito) en Apocalipsis 10 y *biblion* (libro, rollo) en el resto del Apocalipsis es muy acusado y diferenciado y, sin duda, debe de ser intencional.[18] Así, el "libro" de Apocalipsis 10 contrasta con el de Apocalipsis 5: 1 y no se identifica con el mismo.

Debiera señalarse que el librito ya está abierto cuando el ángel desciende. Se hace mención del libro antes de que el ángel ponga sus pies sobre la tierra y el mar. Esto quiere decir que el libro fue abierto, presumiblemente en el cielo, antes de que el ángel fuese enviado con su misión y el mensaje basado en su contenido.

Dado el énfasis puesto en el hecho de que el libro esté ya abierto, es razonable suponer que, como el de 5: 1, estuvo sellado o cerrado hasta la aparición del ángel. El uso del participio de perfecto para describir este estado de apertura recalca no solo que el rollo había sido abierto previamente, sino que había de permanecer abierto en lo sucesivo.[19]

En este punto podemos dejar incompleta la presentación del librito sin efectuar una identificación final del mismo. Más adelante examinaremos ese asunto más plenamente.

De pie sobre el mar y la tierra. El ángel pone su pie derecho en el mar y su pie izquierdo sobre la tierra. Esto significa, dicho sea de paso, que la mano con el rollo se extendía sobre la tierra; la mano alzada para pronunciar el juramento estaba sobre el mar. Así, puede interpretarse que la tierra y el mar (combinados en paralelismo sintético) representan el mundo entero. Esta acción angélica y el lenguaje que la describe se refieren al ámbito mundial de la proclamación del mensaje y a la autoridad de este ángel.[20]

---

18. Aunque *biblion* (libro, rollo) sí aparece una vez en Apoc. 10: 8, el énfasis dominante sobre *biblaridion* (librito [cuatro veces]) indica que este libro es diferente del libro en Apoc. 5.
19. Mounce, 207.
20. Por ser representativos de este punto de vista, véanse Mounce, 208; L. Morris, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], Tyndale

Un punto de vista minoritario expresado por Barnhouse ve en el mar y la tierra una referencia a las naciones gentiles y a Israel, respectivamente.[21] Si así fuese, el simbolismo resultaría en una metáfora mal traída: la tierra en representación de una tierra (Israel) y las aguas en representación de otras tierras (los gentiles). Sin embargo, la conclusión del capítulo relativa a la predicación de Juan a todas las naciones vuelve a implicar que no se contempla tal distinción al comienzo de este relato. Por lo tanto, es preferible entender que el lenguaje de la tierra y el mar representa aquí un cuadro de ámbito mundial.

Identificación específica

Dos puntos de vista. Hay dos puntos de vista principales en cuanto a la identificación del ángel de Apocalipsis 10. Uno es que se trata de un ángel especial, de alto rango. El otro es que es una representación angélica de Dios, más específicamente de Cristo.

J. A. Seiss se encuentra entre los comentaristas que han identificado a este ángel con Cristo.[22] Estableciendo comparación con la gloria del ángel, su nebulosa vestimenta y su tocado iridiscente, D. G. Barnhouse también identificó a esta figura con Cristo.[23] Ford se ha basado especialmente en comparaciones con elementos del relato del éxodo para afirmar que esta figura probablemente es «el Ángel del pacto, a veces identificado con Yahveh».[24] En su obra, más antigua, E. B. Elliott instó al intérprete de Apocalipsis 10 a «considerar también a la persona que lo anuncia: el mismísimo Ángel del pacto, Jehová Jesús».[25]

Defendiendo el punto de vista alternativo, Charles propuso que este ángel puede ser Gabriel. Argumenta que este ángel no es Cristo porque el uso de un juramento por el mismísimo Dios es inapropiado.[26] G. E. Ladd sostiene que se trata de una figura puramente angélica

---

New Testament Commentaries, 20 (Leicester, Inglaterra, 1983): 137; Ladd, 142; Caird, 125.

21. D. G. Barnhouse, *Revelation: An Expository Commentary* [Apocalipsis: Comentario expositivo] (Grand Rapids, 1971), 181.
22. J. A. Seiss, *The Apocalypse* [El Apocalipsis] (Filadelfia, 1865), 223.
23. Barnhouse, 179.
24. Ford, 163.
25. E. B. Elliott, *Horae Apocalypticae* [Horas apocalípticas] 2 (Londres, 1846), 123.
26. Charles, 258.

porque en el Apocalipsis los ángeles son solamente ángeles, y no se representa a Dios como un ángel en ningún lugar del libro de Apocalipsis.[27]

Estas dos objeciones no son tan contundentes como podrían parecer. Hay casos en el AT en que se afirma que Dios pronunció juramentos. Tres de ellos han sido citados anteriormente.[28] Es cierto que en el Apocalipsis no se usa la palabra 'ángel' para referirse a Dios, pero la figura de Miguel en Apocalipsis 12 es a la vez de carácter angélico y similar a Cristo.

También habría que tener en cuenta el origen de la iconografía aquí empleada. La imagen de la columna de fuego y nube procede especialmente del relato del éxodo. En ese relato, Yahveh es Aquel del que se dice que habitaba en la columna de nube y actuaba desde ella (Éxo. 13: 21). Sin embargo, en al menos una ocasión se dice que se trataba del «ángel» de Yahveh (Éxo. 14: 19). Este tipo de conexión podría haber sido asumido en la iconografía del Apocalipsis, junto con otros elementos procedentes del relato del éxodo.

Pruebas a favor de una figura semejante a Cristo. A favor de la identificación con Cristo, observamos que las cuatro características principales de este ángel están relacionadas de forma muy habitual con representaciones de Dios. Esto se aplica al aspecto de sus pies como columnas de fuego, a la vestimenta nebulosa que lo rodea, a la gloria que se ve que emana de su rostro y al arco iris que se ve sobre su cabeza. Las cuatro características se dan en conexión con descripciones de Dios en otros lugares de la Biblia. Ninguna de ellas se usa exclusivamente para ángeles. Si se trata únicamente de una figura angélica, sin duda ha sido dotada de considerables características de carácter divino.

Un detalle adicional se deriva de una consideración de pasajes similares disponibles para la comparación. Se trata de Apocalipsis 1, Daniel 10 y 12 y Ezequiel 1. En estos pasajes, la figura principal es divina. En Apocalipsis 1 es Cristo. Ezequiel 1 identifica a su personaje principal con Yahveh. La figura presente en Daniel 10 es ciertamente semejante a Dios y más exaltada que los ángeles presentes en el relato.

---

27. Ladd, 141.
28. Éxo. 6: 8; Núm. 14: 30; Eze. 20: 15, 28.

Dado que estas comparaciones se aproximan muchísimo a la descripción del ángel de Apocalipsis 10, y puesto que estas Personas son divinas, tales comparaciones sugieren que la figura presente en Apocalipsis 10 es semejante a Cristo, y no un mero ángel.

Identificación general

Comparación con Daniel 10: 6; 12: 7. Con la expresión "identificación general" me proponía evocar otra relación u otro vínculo con el ángel o figura de características divinas de Daniel 10 y 12. Hay muchos comentaristas que han reparado en la relación. Aunque algunos la han descrito con más detalle que otros, un vistazo general de los comentarios no ha logrado encontrar ningún caso en que esta relación se haya negado.[29]

En su comentario sobre Apocalipsis 10, Elliott dijo de Daniel que se trataba de «un profeta y una profecía a los que, evidentemente, se alude aquí».[30] De la relación entre los ángeles encontrados en estos dos pasajes, Charles observa que «nuestro autor [de Apoc. 10] tenía en mente la descripción del ángel de Dan. 10: 6; 12: 7».[31] Antes de su cita de Daniel 12: 6-7, Caird relaciona Apocalipsis 10: 5-6 con ese pasaje cuando observa que «aquí Juan empieza a adaptar para sus propios fines un pasaje del Antiguo Testamento que figurará de forma prominente en muchas de sus visiones subsiguientes. [...] Juan creía que esta profecía de Daniel, junto con muchas otras profecías del Antiguo Testamento, estaba a punto de tener un cumplimiento nuevo y más abundante».[32] En su comentario sobre este pasaje del Apocalipsis, Mounce señala: «Sin embargo, es Daniel 12: 7 el que suministra el antecedente interpretativo para esta sección».[33]

Además de tales conexiones generales, los comentaristas también han establecido vínculos concretos entre estos dos pasajes en términos de sus detalles. En sus comentarios sobre Daniel 12: 7, A. Clarke observó que «esto es muy similar a la descripción del ángel

29. Algunos ejemplos de los que han observado esta correlación en términos generales son Elliott, Charles, Caird y Mounce.
30. Elliott, 121.
31. Charles, 259.
32. Caird, 127.
33. Mounce, 210.

[en] Apocalipsis 10: 5».[34] Elliott reparó en que en Apocalipsis 10 aparece «el mismo Ángel del pacto, Jehová Jesús, que ahora tenía consigo, como su propia y merecida investidura, la misma gloria que el Dios-hombre de la anterior visión de Daniel».[35]

El juramento. Las acciones del ángel de Daniel 12 y del ángel de Apocalipsis 10 pueden compararse por su juramento, muy similar en ambos casos. De esta relación, Elliott escribió: «Además de todo lo anterior, es sumamente importante (como pronto se pondrá de manifiesto cuando entremos en detalles) que reparemos en el paralelismo del acto y del juramento, con el otro al que acabamos de aludir en Daniel; un paralelismo tan llamativo que parece increíble cualquier hipótesis contraria a que se haya querido hacer una alusión a este al ser objeto de impronta en la mente de San Juan».[36]

Ford también comenta, tanto sobre el juramento como sobre las acciones que lo acompañan: «El juramento pronunciado en Apocalipsis 10: 6-7 es reflejo de Daniel 12: 7-9, donde el ángel vestido de lino jura con sus manos derecha e izquierda elevadas al cielo que habrá "tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo" antes del fin de las maravillas».[37]

Caird se detuvo especialmente en el contenido del juramento. Observa que el Apocalipsis ha hecho una aportación al juramento tal como se encuentra en Daniel: «El ángel de Juan añade algo importante a las palabras del ángel de Daniel. Jura no simplemente por el Dios eterno, sino por Aquel *que creó el cielo, la tierra y el mar y todo lo que en ellos hay*».[38] Kiddle también se refiere más a las palabras del juramento que a las acciones relacionadas con él cuando observa que «el juramento del ángel es un eco de Daniel 12: 7».[39]

El sellamiento. Hay también una referencia a una obra de sellamiento en ambos pasajes. El sellamiento de Apocalipsis 10 tiene que ver con los siete truenos; en Daniel 12 tiene que ver con el rollo del

34. A. Clarke, "The Holy Bible" [La Santa Biblia], *A Commentary and Critical Notes, Revelation* [Comentario y notas críticas. Apocalipsis] (reimpresión, Nashville, 1938), 618.
35. Elliott, 123.
36. *Ibíd.*, 124.
37. Ford, 162.
38. Caird, 129. La cursiva es del autor.
39. M. Kiddle, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan] (Londres, 1940), 172.

profeta. Sin embargo, se ha observado que el uso de este tipo de lenguaje en el contexto de un juramento parece haber sido incorporado del pasaje más antiguo en el posterior.

T. F. Glasson se ha percatado de esta relación: «El sellamiento que tenemos aquí [en Apocalipsis 10: 5] muestra la influencia de Daniel 12: 4 y 9. [...] No hay duda de que el mismo capítulo de Daniel ha sugerido el lenguaje que encontramos aquí [en Apocalipsis 10: 6], un varón vestido de lino, claramente un ángel [cita Daniel 12: 7]».[40]

Ford ha hecho una declaración similar en cuanto al uso de esta fraseología y ha observado que Swete interpretó que esta oración provenía de Daniel 12: 4: «Sin embargo, la aplicación de la metáfora a palabras no escritas es una audaz innovación».[41]

Tiempo profético. Por último, otra importante conexión entre estos dos pasajes tiene que ver con el hecho de que ambos personajes aluden en sus juramentos al tiempo profético. Dado que ese elemento pertenece a una presentación del pasaje central del capítulo, su exposición se difiere hasta que lleguemos a ese punto de nuestro estudio.

Los siete truenos

Mensaje excepcional

Un examen del pasaje de los siete truenos pone de manifiesto un problema de considerable magnitud (vers. 3-4). Cuando el ángel fuerte clamó, se oyeron los siete truenos. Cuando se oyeron, el profeta escuchó y los entendió. Una vez que los truenos hubieron cesado, el profeta comenzó a consignar su mensaje. Sin embargo, en ese momento se le ordena que no escriba su mensaje, sino que lo selle. Por lo tanto, nos enfrentamos con un mensaje que se dio pero se retiró.

Clamor como el rugido de un león. Al analizar el pasaje, deberíamos fijarnos en primer lugar en que los truenos se dan en respuesta a un sonoro clamor del ángel fuerte. Se dice que el clamor sonó «como ruge un león». La figura de un león rugiente se usa ocasionalmente en el AT para transmitir la idea de un juicio inminente.

40. T. F. Glasson, *The Revelation of St. John* (Cambridge, 1965), 67.
41. Ford, 159.

Amós avisó a Israel de juicios venideros con este tipo de lenguaje: «¿Rugirá el león en la selva sin haber presa? [...] Si el león ruge, ¿quién no temerá? Si habla Jehová, el Señor, ¿quién no profetizará?» (Amós 3: 4, 8). Se describe al enemigo que rodea al sufriente siervo de Dios en el Salmo 22, en primer lugar, como «león rapaz y rugiente» (vers. 13). Después del ataque de la fiera, el siervo suplica liberación «de la boca del león» (vers. 21).

Mounce observa que el clamor o "rugido" es proporcional al tamaño del ángel fuerte; el clamor se da con una voz resonante y profunda que exige atención.[42] Ford se centra en la cualidad de las palabras del ángel transmitida por la palabra neotestamentaria «μυκῶται [*mykatai*] "rugir" solo aquí en la Biblia, sonido o gruñido grave de trueno, de volumen elevado y sumamente profundo, pero no palabras reales».[43] Dadas las comparaciones con este tipo de lenguaje usado en otros lugares de la Biblia, es razonable esperar que el clamor del ángel comporte aquí una connotación de juicio.

El simbolismo de los truenos

En respuesta al sonoro clamor del ángel fuerte, retumbaron siete truenos. No se nos dice de dónde salieron ni qué los causó. Sin embargo, sobre la base de paralelos hallados en otras partes del Apocalipsis, es razonable suponer que estos truenos hayan sonado desde el cielo. Si es así, lo más probable es que hayan sonado por orden de Dios. Así, Dios provocó estos truenos en respuesta al clamor del ángel.

El uso del número 7 implica que —como las siete iglesias, los siete sellos, las siete trompetas y las siete plagas— estos siete truenos sonaron sucesivamente y no todos a la vez. Para descubrir lo que estos siete truenos pudieran representar, es preciso que examinemos el uso de la palabra 'trueno' en otros pasajes del Apocalipsis.

Aparte de las tres veces que la palabra se presenta en el fragmento que estamos considerando, aparece en otros siete pasajes del Apocalipsis. Tres aportan poca información; los otros cuatro son de significación más acusada.

En los tres casos de menor importancia, la palabra se usa con fines comparativos y descriptivos: una vez para la voz de uno de los seres

42. Mounce, 208.
43. Ford, 159.

vivientes (6: 1) y dos veces para el sonido de grandes multitudes de redimidos en el cielo, mientras entonan cantos de alabanza (14: 2; 19: 6).

En los cuatro pasajes restantes, la palabra traducida como "trueno" puede arrojar más luz sobre nuestra indagación. En los cuatro casos se describe el templo de Dios en el cielo. Además, esas descripciones del templo celestial sirven como introducción o como conclusión a una de las secuencias proféticas fundamentales del libro.

En el primer caso, la escena del trono actúa como introducción a la secuencia de los sellos (4: 5). En el segundo, los truenos se producen en el templo como parte de la introducción a las trompetas (8: 4-5). En el tercer caso, los truenos se oyen con la descripción del templo que desempeña la función de introducción a las importantes profecías de Apocalipsis 12-14 (11: 19).[44] En la aparición final de este tipo de lenguaje, los truenos procedentes del trono y del templo sirven de conclusión a la secuencia de los cálices o las plagas de Apocalipsis 16 (16: 18).

En estos cuatro casos, la palabra traducida por "trueno" se encuentra acompañada por palabras asociadas con otros fenómenos asociados. La lista completa incluye relámpagos, voces o ruidos atronadores, estruendo de truenos, terremotos y enormes granizos. Como puede verse de inmediato en esta lista, todas esas palabras se refieren a diferentes fenómenos que pueden acompañar a una tormenta.

Por lo tanto, esas presentaciones son, en esencia, descripciones de una teofanía de Dios, que actúa como Dios de las tormentas en las ocasiones particulares descritas en esos pasajes. Cabe preguntarse qué elemento común hay en las cuatro ocasiones que pudiera provocar este tipo de respuesta de Dios.

Antes de abordar esta cuestión medular, es preciso señalar otras características adicionales de esas escenas. Por ejemplo, existe una progresión en el grado de detalle de los elementos presentes en esas listas según se registran sucesivamente en el libro de Apocalipsis. La primera escena contiene tres elementos; la segunda tiene cuatro;

44. Coincido con el punto de vista de K. Strand, quien hace de Apoc. 11: 19 la introducción a los caps. 12-14 más que como conclusión del cap. 11. K. Strand, "The 'Victorious-Introduction' Scenes in the Visions in the Book of Revelation" [Las escenas de "introducción victoriosa" en las visiones del libro de Apocalipsis], *AUSS* 25 (1987): 273. Véase la reimpresión en el cap. 3 del presente volumen.

y las dos últimas, cinco. Así, el lector capta un *crescendo* en la acumulación de estos elementos según va avanzando en su lectura del libro.

Aunque hay inversiones ocasionales, estos elementos relacionados con tormentas se enumeran aproximadamente en el mismo orden en todos los pasajes. En el primer caso y en el último, se dice que estos elementos proceden del trono de Dios en el cielo; en los otros dos casos simplemente se dice que suceden, sin una conexión tan directa. Ninguno de los cuatro pasajes afirma que los fenómenos procedan directamente de la propia persona de Dios, aunque es obvio que están sujetos a su control.

El denominador común que parece discurrir por esas cuatro escenas es el del juicio. Se percibe que los fenómenos proceden del trono de Dios en los momentos en que envía sus juicios. Ello resulta muy evidente en el caso de las trompetas (8: 4-5) y de las plagas (16: 18).

El concepto de juicio es probable en 11: 19, versículo que introduce las escenas proféticas de la guerra entre el dragón y la mujer (Apoc. 12-13), que llevan al juicio anunciado en Apocalipsis 14. Dado que la escena del trono de Apocalipsis 4-5 también sirve para introducir la secuencia de los sellos (Apoc. 6), y considerando que también puede verse que los sellos contienen elementos de juicio, también puede percibirse en la aparición de truenos y sus elementos asociados de tormenta una conexión con la idea de juicio.

Si los truenos que emanan del trono en estos cuatro pasajes están vinculados con los juicios de Dios, cabría esperar que los siete truenos oídos en Apocalipsis 10 también estuvieran relacionados con el tema del juicio. Esta relación ha sido notada por algunos de los comentaristas. Por ejemplo, Barnhouse se refiere a los siete truenos como el acta del juicio contra los rebeldes.[45] Ladd llama a estos truenos premoniciones de los juicios venideros de la ira divina de Dios.[46]

Tanto Barnhouse como Ladd han llamado la atención al paralelo entre estos truenos y el séptuple estrépito tonante de la voz de Yahveh en la tormenta, descrito en el Salmo 29. Sobre este extremo, debiera notarse que el Salmo 29 es también un salmo de juicio, y que el juicio proviene del trono de Dios en el santuario celestial (vers. 1-2, 9-11). Que los cananeos son el blanco del juicio que trae la tormenta resulta

45. Barnhouse, 182.
46. Ladd, 142.

evidente por el hecho de que, según las referencias geográficas del salmo, la tormenta nunca toca territorio israelita.

A partir de estos paralelos encontrados en otros pasajes del Apocalipsis, cabría esperar, de haber sido transmitido sin interrupción su mensaje, que los siete truenos hubiesen anunciado una serie de juicios. Sin embargo, el profeta recibió la orden de sellar los mensajes y no consignarlos. ¿Qué significa esta circunstancia? Si se deseaba que jamás se supiese nada de ellos, parece extraño que se haya hecho tan siquiera un anuncio al respecto.

Por lo tanto, su anuncio, seguido por su sellamiento, debería tener alguna significación profética y ser susceptible de alguna explicación. Se han propuesto varias teorías para explicar esta cadena de circunstancias. Una idea es que esto constituye un artificio literario para insertar una secuencia que ya resulta perfectamente conocida para los lectores. Otra explicación circunscribiría estos truenos al cielo; por lo tanto, no hacía falta que se diese ninguna explicación en la tierra. Hasta la fecha, la explicación preferible es la de Caird, quien sugiere que esos siete truenos anunciaban juicios de destrucción, pero que la destrucción se canceló.[47]

El sellamiento de los truenos

El uso del verbo traducido por "sellar" para describir la ocultación del mensaje de los siete truenos es poco habitual. En otros lugares del libro de Apocalipsis, el sellamiento tiene que ver directamente con lo que conllevaba esa acción: poner un sello sobre un objeto o un documento. Por ejemplo, se nos muestra el sellamiento de los siervos de Dios en su frente (7: 3); el sellamiento del rollo con siete sellos (5: 1); y tenemos las instrucciones de no sellar el mensaje del libro profético de Juan (22: 10).

Sin embargo, en Apocalipsis 10: 4 se dice al profeta que no escriba lo que han pronunciado los siete truenos, y de esa manera había de sellar lo que habían dicho. El problema que tenemos aquí es que normalmente no se "sella" una comunicación *oral.*

Una explicación preparada más bien de antemano para esta circunstancia tan poco habitual se deriva de Daniel 12, paralelo fundamental de la escena de Apocalipsis 10. En Daniel, el profeta mira al frente

47. Caird, 126.

en el versículo 5; el ángel glorioso aparece en el versículo 6; y el ángel pronuncia su juramento en el versículo 7. Si volvemos a las instrucciones que anteceden inmediatamente a estos versículos, descubrimos la orden al profeta de que, *a la vez*, cierre «las palabras» *y* selle «el libro» (vers. 4).

En la escena del Apocalipsis se usa el mismo tipo de lenguaje, pero de forma dinámica, no anquilosada. En Daniel 12 el profeta *cierra* las palabras cuando *sella* el libro. En Apocalipsis 10 el profeta *sella* las palabras cuando las *cierra* al no consignarlas. Se dan instrucciones similares en un contexto similar, pero se llevan a cabo de diferente manera para adaptarse al nuevo marco del Apocalipsis. Así, la fuente original de la que se deriva esta iconografía parece proporcionar la solución al problema planteado por la tensión entre los dos tipos diferentes de acciones descritos en Apocalipsis 10: 4 (sellar; no escribir).

¿Truenos reemplazados por plagas?

Algunos comentaristas ven una conexión entre los siete truenos y las siete plagas de Apocalipsis 16. Glasson habla con un lenguaje que sugiere que las siete postreras plagas ocupan el lugar de lo que habrían supuesto los siete truenos: «La referencia a los siete truenos podrían llevarnos a esperar otra series de ayes: el primer trueno, el segundo, etcétera. Pero la idea no se desarrolla; como veremos, las siete trompetas son seguidas, en su debido momento, por las siete copas (cap. 16)».[48] Mounce dice que los truenos eran «otra serie de plagas de advertencia».[49]

Se llama a las siete copas las siete plagas postreras porque son los juicios finales que caen antes de que Cristo vuelva (15: 1). En Apocalipsis 10 encontramos siete truenos: juicios o plagas que, según parece, se produciría muy cerca del tiempo del fin, porque habrían ocurrido en el momento en que el séptimo ángel tenía que tocar su trompeta y en que se había de consumar el misterio de Dios (10: 7).

Si los truenos hubiesen sonado cuando fueron anunciados y no se hubieran acallado, bien podrían haber sido las propias plagas o los juicios postreros. Según resultó, no había de ocurrir. Las plagas de Apocalipsis 16 tomaron su lugar. Podemos expresar esta relación de otra manera: Estos juicios penúltimos de los siete truenos

48. Glasson, 63.
49. Mounce, 209.

fueron objeto de anuncio, pero fueron retirados, para ser sustituidos, eso sí, por los juicios finales asestados por las siete plagas postreras. ¿Hay un momento en la historia profética y de la salvación en que se hubieran anunciado tales juicios preliminares pero se hubieran retirado? Esta pregunta en cuanto a la época nos lleva a la siguiente sección de la profecía.

El juramento

La posición del ángel

El pasaje central de este capítulo está constituido por los versículos 5-7. Es central no solo en cuanto a la estructura literaria, sino también por su importancia temática.

El primer elemento mencionado es la postura del ángel, con un pie sobre el mar y el otro sobre la tierra. Observamos que este tipo de simbolismo representa el ámbito mundial del mensaje del ángel fuerte.

La nueva acción introducida es que el ángel levanta la mano derecha para pronunciar un juramento. Puesto que esta era la manera en la que se hacían los juramentos en la época de Juan, el simbolismo está tomado de la experiencia humana normal. El hecho de que se levantara la mano derecha para pronunciar este juramento indica que seguía sosteniendo el libro abierto en su mano izquierda.

El libro abierto

Aunque no vuelve a mencionarse de nuevo el libro abierto en estos versículos (vers. 5-7), debiera suponerse que su presencia es parte importante de esta escena. El hecho de que el ángel eleve una mano para pronunciar el juramento y que, a la vez, sostenga el libro abierto en la otra indica que el juramento está relacionado con el contenido del libro. Esto hace de la identificación del libro una cuestión de importancia considerable si queremos entender el mensaje de la visión.

Antes observamos que la palabra griega usada para traducir 'libro' en el capítulo 10 difiere de la usada en 5: 1 y en otros pasajes del Apocalipsis. Por ello, debería entenderse que el libro de Apocalipsis 10 es distinto de aquellos. La distinción nos dice qué no era ese libro, pero no lo que es.

El paralelo de Daniel

La mejor manera de identificar este libro es comparar su contexto con los paralelos encontrados en otros pasajes de la Biblia. Cuando así se hace, el paralelo entre este pasaje y el de Daniel 12 se hace evidente. Ya se han referido varias similitudes anteriormente. A estas puede añadirse ahora la acción de pronunciar un juramento.

Daniel 12 y Apocalipsis 10 son los únicos dos pasajes de la Biblia que presentan ángeles pronunciando juramentos. Ambos ocupan posiciones relativamente similares. El ángel de Daniel 10/12 está de pie sobre el río Tigris, mientras que el ángel de Apocalipsis 10 está de pie a horcajadas entre la tierra y el mar. Cuando juran, ambos elevan sus manos al cielo. En Daniel 12 se elevan al cielo las dos manos; en Apocalipsis 10, solo se levanta la mano derecha.

Observamos de pasada que la mano derecha es mencionada en primer lugar en Daniel 12, mientras que la mano derecha es la única mencionada en Apocalipsis 10. La explicación obvia de esta diferencia es que el ángel de Daniel 12 no tenía un libro en la mano; por ello, podía levantar ambas manos. El ángel de Apocalipsis 10 tiene un rollo en la mano izquierda, de modo que solo podía levantar la derecha.

Identidad del libro abierto

La diferencia proporciona una manera directa de identificar el libro abierto sostenido por el ángel fuerte. Inmediatamente antes de la descripción del juramento del ángel en Daniel 12, se hace referencia al libro del profeta Daniel (12: 4). Daniel recibe la orden de cerrar las palabras de sus profecías escritas enrollando su libro y sellándolo. El sellamiento no fue un sellamiento literal para autenticar su escrito acabado. Antes bien, representaba simbólicamente el hecho de que en un momento posterior —«el tiempo del fin»— las profecías de su libro serían abiertas a la comprensión de quienes repasaran ese libro para encontrar en él su importante mensaje.

Volvamos ahora al ángel que sostiene un libro abierto en la mano en Apocalipsis 10. El énfasis que se hace en la condición abierta de ese libro contrasta con la condición cerrada del libro de Daniel en esa ocasión anterior. Este énfasis también dice algo en cuanto al momento en que se abrió el libro de Apocalipsis 10. Su apertura, dada a entender por Apocalipsis 10: 7, ocurriría en el momento en que el ángel de la séptima trompeta, la última, estuviese a punto de hacerla

sonar. En otras palabras, la acción del ángel con el libro abierto es un acontecimiento escatológico, o un acontecimiento que había de ocurrir en el «tiempo del fin». En un caso (Dan. 12: 4), tenemos un libro que está sellado hasta «el tiempo del fin». En el otro (Apoc. 10: 2, 5-7), tenemos un libro que se ha abierto en el tiempo del fin.

Aunque se use de manera diferente en ambos pasajes, el verbo 'sellar' refuerza el vínculo entre ellos, porque se encuentra en el contexto inmediato de los juramentos de los ángeles. Esta prueba, y vienen más después, nos señala en la dirección de identificar el libro abierto en la mano del ángel con el libro del profeta Daniel, quien recibió la orden de mantener sellado hasta «el tiempo del fin» (Dan. 12: 4).

El juramento por las fórmulas de tratamiento de Dios

Después de levantar las manos, tanto el ángel de Daniel 12 como el de Apocalipsis 10 comienzan presentando una identificación del Dios por el que pronuncian sus juramentos. Hay en este detalle una similitud directa entre los juramentos. Ello puede demostrarse poniendo las partes iniciales de los juramentos una junto a la otra:

Daniel 12: 7	**Apocalipsis 10: 6**
[...] y le oí jurar por el que vive eternamente [...] [PER]	[...] y juró por el que vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y las cosas que están en él, y la tierra y las cosas que están en ella, y el mar y las cosas que están en él [...]

Ambos juramentos empiezan identificando a Dios como eterno, pero, además, el juramento de Apocalipsis 10 reconoce a Dios como creador. Así, hay aquí una relación directa, pero también hay una ampliación de detalles en el último caso. La ampliación de detalles en cuanto al Creador tiene vínculos con otros pasajes del Apocalipsis, sobre todo con el himno al Creador de 4: 11 y con el mensaje del primer ángel, presentado en 14: 6. El enlace con el primero es de naturaleza más temática; el enlace con el segundo es más directamente léxico.

Algunos comentaristas han llamado la atención a esta parte del juramento y a su significación. Ladd ha observado: «El ángel anuncia la inminencia del fin en el nombre del Dios eterno, quien es también

Creador y Señor de toda la creación. En otras palabras, el fin inminente ocurrirá porque Dios es el Ser eterno y soberano que, en última instancia, gobierna e impera sobre todas las cosas en su universo».[50]

Notando el énfasis que se pone en la creación, Caird sostiene que el propósito secreto de Dios al que se alude a continuación conlleva la vuelta a la creación primigenia.[51] Ford señala que «hay un eco de los mandamientos» (Éxo. 20: 11) en el juramento.[52] Se trata de una observación exacta, porque el cuarto mandamiento contiene, en efecto, los mismos tres elementos del cielo, la tierra y el mar en el mismo orden. En Éxodo 20, la oración coordinada «y todas las cosas que en ellos hay» se añade únicamente después del tercer elemento, pero aquí, en el juramento del ángel, se añade después de cada una de los ámbitos enumerados.

A modo de resumen de esta parte de la exposición del juramento, podemos destacar dos detalles: En primer lugar, existe suficiente similitud entre las partes iniciales de los juramentos de Daniel 12 y Apocalipsis 10 como para indicar que están directamente relacionados. En segundo lugar, en el juramento de Apocalipsis se ha añadido énfasis en Dios como creador, y el lenguaje usado en este énfasis proviene de forma directísima del cuarto precepto de los Diez Mandamientos.

50. Ladd, 144.
51. Caird, 129.
52. Ford, 160.

El mensaje del ángel fuerte

Esquema de la sección

I. Introducción
II. Pronunciamiento profético en cuanto al tiempo
III. El libro agridulce
IV. Cumplimiento histórico
V. Conclusiones

Introducción

Tras la identificación del Dios en cuyo nombre se pronuncia el juramento, el ángel de Apocalipsis 10 realiza una afirmación en cuanto al tiempo. En las versiones más antiguas, sus palabras se traducen: «el tiempo no será más» (Biblia del Oso, 1569); en versiones más recientes, se traduce: «ya no habrá dilación» (LBA).

En cualquiera de las dos traducciones, resulta evidente que el solemne juramento del ángel tiene que ver con el tiempo. Para determinar el propósito de esta expresión será necesario que examinemos su fraseología desde varios puntos de vista diferentes: léxico, contextual, paralelos y cumplimiento histórico profético.

Pronunciamiento profético en cuanto al tiempo

Definición y uso de χρόνος [jronos] (tiempo)

La palabra traducida "tiempo" en la RV95 y "dilación" en la LBA es χρόνος [*jronos*] (tiempo). La idea de que esta aparición de *jronos* deba traducirse como "dilación" o "demora" se encuentra no solo en algunas versiones modernas, sino también, en un grado considerable, en la bibliografía expositiva actualizada. Por ejemplo, Ladd observa: «Lo que anuncia el ángel es que no pasará más tiempo antes de la llegada del fin. La consumación ya no se demorará; las oraciones de los santos están a punto de ser respondidas».[1] Barnhouse añade la idea

1. G. E. Ladd, *A Commentary of the Revelation of St. John* [Comentario del Apocalipsis de San Juan] (Grand Rapids, 1971), 144.

de que no habrá más demora hasta que suene la séptima trompeta.[2] Dada la prominencia de este punto de vista en cuanto a la traducción de *jronos*, debemos preguntarnos cuál es la forma más exacta de tratar esta palabra.

Un punto básico de inicio para determinar la traducción de *jronos* debería empezar con su uso en el Apocalipsis. Aparte de esta aparición en 10: 6, *jronos* se encuentra en otros tres pasajes del Apocalipsis. En 2: 21 se refiere al tiempo dado a Jezabel para que se arrepienta. En 6: 11 se refiere al tiempo adicional que los mártires tenían que descansar en el quinto sello. En 20: 3 se refiere al poco tiempo que se le da a Satanás una vez que es liberado al final del milenio. En los últimos dos casos, esta palabra, traducida por 'tiempo', está acotada por la palabra μικρός [*mikros*], traducido como 'poco'. En los otros casos en que la palabra 'tiempo' aparece en las Biblias españolas en el Apocalipsis, uno (Apoc. 17: 10) está relacionado con el adverbio ὀλίγον [*oligon*], y en los otros cinco es traducción del sustantivo griego καιρός [*kairos*], no *jronos*.[3]

Así, ninguno de los casos en que *jronos* se usa en el Apocalipsis transmite la idea de demora. Emplear ese significado en 10: 6 carece de apoyo en el uso del autor y solo puede ser visto como un caso arbitrario de trato especial. Un argumento adicional contra ese tipo de traducción puede derivarse de la manera en que esta palabra actúa en su propio lenguaje. Tal como señaló hace tiempo Elliott,[4] el verbo χρονίζω [*jronizō*] puede significar "demorar", pero el sustantivo *jronos* no se usa así.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, parece que la traducción más popular y reciente de esta palabra como "demora" no se justifica en 10: 6. Debería retenerse la traducción más antigua («el tiempo no será más», Biblia del Oso, 1569).

Elementos cronológicos en el contexto

Nos referimos a elementos cronológicos encontrados en Apocalipsis fuera del capítulo 10. Se encuentran o se formulan de tal ma-

2. D. G. Barnhouse, *Revelation: An Expository Commentary* [Apocalipsis: Comentario expositivo] (Grand Rapids, 1971), 185.
3. Apoc. 1: 3; 11: 18; 12: 12; 12: 14; 22: 10.
4. E. B. Elliott, *Horae Apocalypticae* [Horas apocalípticas] 2 (Londres, 1846), 121.

nera que proporcionan un tipo de marco para nuestra declaración en cuanto al tiempo en Apocalipsis 10. Hay tres. Uno aparece inmediatamente antes, en el capítulo 9, y otro aparece a continuación, en el capítulo 11. La tercera declaración se da en el quinto sello, en el capítulo 6. En este último caso, la relación se produce por la temática y el lenguaje usados.

Apocalipsis 6: 10-11. Este pasaje representa simbólicamente un grupo de mártires al pie del altar en el momento de la apertura del quinto sello. Formulan una pregunta acuciante, y la pregunta es cuánto tiempo va a proseguir la situación actual: «¿Hasta cuándo Señor, santo y verdadero, vas a tardar en juzgar y vengar nuestra sangre de los que habitan sobre la tierra?». En respuesta a su pregunta y a su clamor, cada uno de ellos recibe vestiduras blancas y a cada uno se le dice que espere un poco de tiempo (*jronos*) hasta que se complete el número de sus hermanos.

Presentando la declaración que se hace en cuanto al "tiempo" o la "demora" en el capítulo 10, Barnhouse sugiere que la respuesta a la pregunta de los mártires, «¿Hasta cuándo [...]?» (6: 10-11), la da el ángel fuerte (10: 6).[5] Asimismo, Ladd cree que la declaración hecha en 10: 6 indica que «las oraciones de los santos (en 6: 10-11) están a punto de ser contestadas».[6]

Puede hacerse una buena defensa de este punto de vista atendiendo a consideraciones léxicas. La palabra usada en ambos pasajes es *jronos*. En 6: 11 se dice a los santos que descanso un poco más de *jronos*; en 10: 6 el ángel afirma que no habrá más *jronos*. Si se unen las dos afirmaciones, entonces la primera constituiría algo así como un marco temporal de la segunda.

La escena de los mártires ocurre en el quinto sello, y parece referirse a la gran persecución de la Edad Media. Según la escuela historicista de interpretación, esta era de persecución terminó al final del siglo XVIII. La apertura del sexto sello que ocurre a continuación se refiere a la segunda venida de Cristo y a las señales que la preceden inmediatamente. Por lo tanto, la declaración del ángel en Apocalipsis 10 relativa al "tiempo" debería producirse en algún punto entre esos dos extremos (el fin de la persecución medieval y el segundo advenimiento) detallados bajo los sellos quinto y sexto.

---

5. Barnhouse, 183.
6. Ladd, 144.

Debiera prestarse atención a lo que piden los mártires (6: 10). Preguntan cuánto tiempo transcurrirá antes de que Dios juzgue y vengue sus muertes. Es posible que el juicio y la venganza sean una única acción. La otra alternativa es que sean sucesivos. En este caso, el juicio tendría un carácter judicial, mientras que la venganza sería de carácter ejecutivo.

Al final del versículo 11, donde se da a entender la existencia de un proceso para completar el número de los santos, puede encontrarse un indicio a favor de una secuencia de dos fases. Completar tal número requeriría algún tipo de proceso de toma de decisiones. Así, el *tiempo* al que se alude aquí (que debían descansar, literalmente, «un poco de tiempo») puede ser el *tiempo* para el comienzo y la duración del proceso de toma de decisiones. Tal juicio llevaría en última instancia a vengar la sangre de los santos y a introducirlos en el eterno reino de Dios.

Apocalipsis 9: 15. Si se buscan declaraciones en cuanto al tiempo en el contexto inmediato de Apocalipsis 10, la declaración cuantificada precedente más cercana de esa naturaleza se encuentra en la profecía cronológica de la sexta trompeta, en Apocalipsis 9: 15. Dado que el lapso ahí especificado se aplica a acontecimientos acaecidos en esa trompeta, no es posible que el ángel de Apocalipsis 10 haya dicho que el tiempo —literal o profético— no sería más sino hasta la conclusión de este lapso. Esto suscita la cuestión del período histórico al que debiera aplicarse ese lapso profético.

Varios comentaristas adventistas han encontrado en esta profecía una descripción del ataque de los turcos otomanos contra la cristiandad.[7] Los detalles de estas explicaciones no pueden explorarse aquí, pero baste decir que, en general, el principio presente en esas aplicaciones parece acertado: el poder político contemplado ha sido identificado correctamente. Sin embargo, el lapso asociado con esta profecía parece no haber sido entendido correctamente. Una evaluación más exacta del mismo puede dar apoyo adicional a la corrección de esta interpretación global.

---

7. Para puntos de vista representativos sobre este tema en la bibliografía de los comentarios adventistas del séptimo día, véanse U. Smith, *Las profecías de Daniel y el Apocalipsis* [Mountain View, California, 1971] 2: 142-164; F. D. Nichol, ed., *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 7 (Buenos Aires, 1996): 806-11.

Aplicar el principio día-año[8] al período cronológico encontrado en Apocalipsis 9: 15 proporciona 360 años históricos para el año profético (compárese con Apocalipsis 11: 2-3; 12: 6, 14 para comprobar que un año profético consiste en 360 días), 30 años históricos adicionales por el mes profético y un año adicional por el día profético de esta declaración cronológica. Esto da un total, de momento, de 391 años históricos que considerar. La cuestión es qué hacer entonces con «la hora» con la que se inicia esta declaración relativa al tiempo. Dado que, en otras partes del Apocalipsis, la palabra 'hora' puede no ser tan específica en términos de cumplimiento histórico, no es preciso que sea tomada aquí como parte de la ecuación cronológica. Esos otros elementos nos llevan al momento o «la hora» en que culminaría la profecía.

Si se busca el acontecimiento principal con el que comenzó el ataque de los turcos otomanos contra la cristiandad, sin duda se consideraría que la caída de Constantinopla fue el acontecimiento que señaló el comienzo de la avalancha de turcos sobre el continente europeo, y esa avalancha acabó llegando hasta las puertas de Viena. La caída de Constantinopla llevó a una distribución de obras escritas por toda Europa, lo que contribuyó al Renacimiento, y los cristianos que vivían en Europa en esa época consideraron que la caída de esa ciudad constituyó un hito. Esto ocurrió en 1453. Trescientos noventa y un años desde ese momento nos llevan hasta 1844. Este fue el año en que la Sublime Puerta promulgó su edicto de tolerancia, prohibiendo a los ciudadanos del imperio turco perseguir y matar cristianos a causa de su fe. Dado que se trató de un período profético durante el cual habían de resultar muertos miembros de la humanidad, el cese de este tipo de actividad (por parte de la potencia que había llevado a cabo ese tipo de actividad previamente) cuadra muy bien con las especificaciones de esta profecía. El período cronológico también encaja muy bien en la naturaleza de este acontecimiento desde 1453, cuando comenzó la matanza en Constantinopla, hasta 1844, 391 años más tarde, cuando este tipo de matanza se prohibió.

8. Para una exposición del principio día-año en la interpretación de las profecías apocalípticas, véase W. H. Shea, *Selected Studies in Prophetic Interpretation* [Estudios selectos de interpretación profética], Daniel and Revelation Committee Series, tomo 1 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1982), 56-88.

La conclusión refuerza la impresión de la corrección global de esta interpretación de la profecía, tanto con respecto a su aplicación al poder político implicado como con respecto a la exactitud del período cronológico que se le asigna para hacer la tarea que se le atribuye. Todo esto llegó a su fin el 21 de marzo de 1844. Solo a partir de ese momento podía decir el ángel de Apocalipsis 10 que no habría más tiempo, porque el período cronológico profético e histórico de Apocalipsis 9: 15 siguió en curso hasta entonces.

Sin embargo, en cualquier momento posterior a la conclusión de este lapso profético, habría sido apropiado que el ángel realizara tal declaración según esta parte del marco cronológico que rodea a la profecía de Apocalipsis 10. En este caso también es particularmente apropiada la palabra *jronos* usada en 10: 6. Si hubiese tenido que mencionar otra vez los días, los meses y los años de 9: 15 (para decir que en lo sucesivo tales lapsos ya no se darían), ello habría llevado a una declaración muy compleja. En vez de ello, todos esos elementos cronológicos están subsumidos en el encabezado *jronos*, y este los incluye colectivamente a todos.

Apocalipsis 11: 2-3, 9, 11. El relato principal de Apocalipsis 11 se empareja con el de Apocalipsis 10 para formar el material parentético entre las presentaciones de las trompetas sexta y séptima. Puesto que estas dos unidades están así emparejadas, cabe esperar algún tipo de relación entre el contenido de sus profecía y la manera en que tratan el tiempo profético.

Los períodos cronológicos dados en Apocalipsis 11 son específicos. Hay un período largo y un período corto. El período largo se da dos veces: como 42 meses (11: 2) y como 1,260 días (11: 3). El período corto se da dos veces, más adelante en el capítulo, como tres días y medio (11: 9, 11). El elemento temporal simbólico más largo resulta de mayor importancia para nosotros, porque, obviamente, representa un lapso mucho mayor que el símbolo de los tres días y medio.

La situación de los testigos de Dios que predican vestidos de sayal es de importancia capital para este relato. En términos del cumplimiento histórico esto cuadra muy bien con la Edad Media, durante la cual la verdad de Dios quedó oscurecida en las tinieblas espirituales, mientras que los santos de Dios sufrían la persecución también predicha para el mismo período de 1,260 días en el siguiente capítulo

(Apoc. 12: 6, 14). El principio día-año aplicado a este lapso proporciona un período de 1,260 años para esta era de tinieblas espirituales y persecución. Esto cuadra muy bien con los delimitadores históricos que han sido propuestos para demarcar este período, que se extendió entre mediados del siglo VI hasta finales del siglo XVIII, o, en términos cronológicos más específicos, entre 538 y 1798.[9]

Para nuestros fines, no importa realmente si los tres días y medio, o años, ocurrieron al final de este lapso o poco después. El efecto neto es el mismo: concretamente, que los dos períodos cronológicos de Apocalipsis 20 llegan a su fin ya a comienzos del siglo XIX. Así, Apocalipsis 11 constituye un delimitador *antes del cual* el ángel de Apocalipsis 10 no podía haber pronunciado su juramento de que «el tiempo no sería más» (RV95). Aún proseguían su marcha los períodos cronológicos de Apocalipsis 11. El ángel únicamente podía jurar con veracidad su anuncio en algún momento posterior a la finalización de los mismos.

Tiempo paralelo

Daniel 12. En la exposición precedente se han establecido comparaciones entre Daniel 12 y Apocalipsis 10 en diversos puntos. Llegamos ahora a una comparación adicional: su mutuo interés en el "tiempo". Por ejemplo, el ángel de Daniel 12 jura que «la dispersión del poder del pueblo santo» llegaría a su fin después de «tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo» (Dan. 12: 7). Por otra parte, el ángel de Apocalipsis 10 jura que el tiempo no será más. Dado que tantos otros aspectos de estos relatos se corresponden, es perfectamente natural esperar que estos elementos temporales estén relacionados de alguna manera.

La relación ha sido notada por varios comentaristas. Entre las obras antiguas, M. Habershon escribió en 1841: «Ahora expresaría mi propia convicción de que la afirmación aquí realizada tiene que ver con lo mismo, siendo la única diferencia que una expresa este período de 1,260 años como futuro —"será por tiempo, tiempos y la mitad

9. Para presentaciones modélicas de las fechas 538-1798 para el período de 1,260 años de persecución en la profecía, véanse el *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 4: 859-60; y U. Smith, *Las profecías de Daniel y el Apocalipsis*, 1: 114-16; 2: 166-68, 177, 179-80.

de un tiempo"—, mientras que la otra la expresa como pasado —"el tiempo no será más"—».[10]

En 1854, P. S. Desprez señaló: «Ambas predicciones tienen que ver con el mismo tiempo; la una no es más que un eco de la otra».[11] En 1884, P. W. Grant escribió: «También el juramento es en gran medida de la misma naturaleza; mejor dicho, tal como ya se ha sugerido, se trata exactamente del mismo juramento, solo que en un caso se refiere a todo el tiempo de opresión anticristiana [...] y refiriéndose en el otro al término del mismo período».[12]

El comentario de Clarke es menos rotundo: «Esto es muy similar a la descripción del ángel. Apocalipsis 10: 5, 6, y en el séptimo versículo parece haber una referencia a esta profecía, "tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo"».[13]

Esta relación también ha sido notada por comentarios más recientes. En su obra publicada en 1940, M. Kiddle escribió: «En realidad, el ángel habla precisamente del mismo período mencionado en Daniel».[14]

Aunque los comentaristas modernos siguen notando la relación entre estas dos declaraciones sobre el tiempo, en algunos casos han dado la vuelta a la relación. Argumentan que el anuncio de Apocalipsis 10 indica que los tres tiempos y medio de la persecución de Daniel están a punto de comenzar, no de terminar. Caird expresa este punto de vista: «Juan creía que esta profecía de Daniel, junto con muchas otras profecías del Antiguo Testamento, estaba a punto de tener un cumplimiento nuevo y más abundante. Los tres años y medio estaban a punto de comenzar [...]; e interpretaba que la última oración de las palabras dirigidas por el ángel a Daniel significaba que, con la des-

10. M. Habershon, *An Historical Exposition of the Prophecies of the Revelation* [Exposición histórica de las profecías del Apocalipsis] (Londres, 1841), 208.
11. P. S. Desprez, *The Apocalypse Fulfilled* [El Apocalipsis cumplido] (Londres, 1854), 226.
12. P. W. Grant, *The Revelation of John* [El Apocalipsis de Juan] (Londres, 1889), 267.
13. A. Clarke, "The Holy Bible" [La Santa Biblia], *A Commentary and Critical Notes, Revelation* [Comentario y notas críticas. Apocalipsis] (reimpresión, Nashville, 1938), 618.
14. M. Kiddle, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan] (Londres, 1940), 172-73.

trucción del perseguidor, *se cumpliría el secreto propósito de Dios.* Así, la persecución de la iglesia es el arma secreta mediante la cual Dios se determina a obtener su victoria sobre los perseguidores de la iglesia para lograr su propósito redentor. Es también el contenido del *pequeño rollo*».[15]

La antigua perspectiva, que pone el anuncio del ángel de Apocalipsis 10 al *final* del período cronológico anunciado por el ángel de Daniel 12, parece ser superior al punto de vista moderno, que querría invertir estas relaciones. El punto de vista más reciente se basa en parte en la aplicación de la profecía de Daniel a la época de Antíoco Epífanes (siglo II a.C.). Así, el uso de este lapso en el Apocalipsis se convierte en una reaplicación, no en el propósito original de la profecía.

Sin embargo, en el punto de vista historicista, la profecía de Daniel va bastante más allá del siglo II a.C. De hecho, se extiende a la era cristiana, cuando había de tener lugar esta persecución. La aplicación del principio día-año a este lapso indica que un anuncio sobre dicho período, realizado en el Apocalipsis, debería referirse a su conclusión, no a su comienzo.

El contexto de Apocalipsis 10 transmite la misma verdad. El juramento ahí expresado había de encontrar su cumplimiento en el momento en que el séptimo ángel fuera a tocar su trompeta, lo que está claro que constituye un acontecimiento escatológico. Así, la conclusión de los comentaristas historicistas más antiguos parece más sólida en este aspecto que el enfoque crítico moderno.

Hayan escrito en el siglo XIX o en el XX, estos comentaristas han establecido una conexión directa entre el fin del tiempo de Apocalipsis 10: 6 y los tres tiempos y medio de Daniel 12: 7. Aunque esta conclusión general es sin duda correcta, hay un fallo en hacer la aplicación tan concreta. Ese fallo ha surgido como consecuencia de no lograr prestar atención a la palabra griega específica empleada. En la Septuaginta (traducción griega de la Biblia hebrea realizada en los siglos III-II a.C. y designada habitualmente como LXX) de Daniel 12: 7, la palabra usada para los tres «tiempos» y medio es *kairos*, mientras que la palabra usada en Apocalipsis 10: 6 es *jronos*. Las Biblias españolas no reflejan la distinción que está presente en estos términos griegos.

15. G. B. Caird, *The Revelation of St. John the Divine* [El Apocalipsis de San Juan el teólogo] (Nueva York, 1966), 127 28. La cursiva es del autor.

Este es un caso en el que podemos estar completamente seguros de que el autor quería establecer una distinción. Ello es puesto de manifiesto por el hecho de que en Apocalipsis 12: 14 aparece el mismo período cronológico, tomado de Daniel 12: 14, y emplea la misma palabra *kairos* que se emplea en la traducción que la LXX hace de Daniel. Por lo tanto, parece obvio que Juan quiso usar una palabra diferente en Apocalipsis 10: 6 de la que empleó en 12: 14 o de la que la LXX usó en Daniel 12: 7. Aun así, Juan usó una palabra que se refería al tiempo (*jronos*). ¿Por qué se hace esta distinción en el texto?

Puede inferirse una respuesta a esta pregunta a partir de otros datos de Daniel 12. Tras el juramento relativo a los tres tiempos y medio, el ángel aborda el tema de la abominación desoladora. Afirmó que su duración sería de 1,290 días (vers. 11). Y prosigue pronunciando una bendición sobre los que lleguen a los 1,335 días (vers. 12).

Así, al final de Daniel 12 el mismo ángel menciona dos períodos cronológicos adicionales. Sin embargo, en los últimos casos los períodos cronológicos se dan en unidades diferentes. En vez de "tiempos", la unidad empleada es "días".

Si el ángel de Apocalipsis 10 hubiese querido referirse únicamente a los tres tiempos y medio de Daniel 12: 7, habría usado la palabra *kairos*. Sin embargo, Daniel 12 contiene, además de los tres καιροὶ [*kairoi*] y medio, dos lapsos proféticos más largos. Para dar cabida a esas otras referencias al tiempo (dadas en "días"), habría tenido que usarse una palabra distinta de *kairos*. Aunque *kairos* podría referirse solo a uno de los tres lapsos de Daniel 12, *jronos* cuadra muy bien como término incluyente, que abarca tanto las unidades temporales dadas en *kairos* como las dadas en "días". Así, lo distintivo de *jronos* en Apocalipsis 10: 6 es que sirve para incorporar los tres lapsos de Daniel 12 en su marco de referencia.

Dado que el juramento del ángel (10: 6) parece incluir las tres profecías de Daniel 12, debería darse alguna atención a su cumplimiento histórico. Los tres tiempos y medio (vers. 7) se refieren a la misma era presentada en Daniel 7: 25. Ambos pasajes encontraron su cumplimiento en la persecución que se extendió a lo largo de la Edad Media, desde 538 a 1798.[16]

16. Véase la nota 9, *supra*.

La «abominación desoladora» (vers. 11) fue puesta por el mismo poder que llevó a cabo esa persecución (*cf.* Dan. 11: 31 y 8: 11-12). Dado que el dominio de ese poder había de llegar a un fin temporal en el momento en que acabase la persecución (7: 25), también en esta profecía paralela (12: 11) la manifestación de la abominación desoladora acabaría a la vez que la persecución. Esto no es más que otra forma de decir que los tres tiempos y medio o los 1,260 días deberían acabar a la vez que los 1,290 días, ambos en 1798. Restando, no sumando, significa que la manifestación de su poderío comenzó en 508.

El lapso final de Daniel 12, los 1,335 días, se da en el mismo tipo de unidad temporal que los 1,290 días, que lo preceden inmediatamente. Por lo tanto, es razonable suponer que ambos son concurrentes. Esto quiere decir que los 1,335 días se extienden 45 días-años más allá del fin de los 1,290 días-años en 1798, es decir, hasta 1843. Aquí debería destacarse que hablamos de acontecimientos históricos en la Europa occidental que se computan con el calendario romano juliano-gregoriano, que comienza cada año en enero y finaliza en diciembre.

Sin embargo, las profecías cronológicas de Daniel 8 y 9 se han calculado según al calendario judío de otoño a otoño, dado que ese era el calendario vigente en el lugar y en el tiempo en que comenzaron esos lapsos (Neh. 1: 1; 2: 1). Por lo tanto, cuando llegamos al día-año número 1,335 de Daniel 12, su año, computado de enero a diciembre, en 1843, se solapó con el día-año número 2,300 de Daniel 8: 14, que se extendió del otoño de 1843 al otoño de 1844. Por lo tanto, en la práctica, podemos decir que los 1,335 días nos llevan al mismo año de 1844 que el lapso profético de Daniel 8: 14.

Esta alocución del ángel glorioso de Daniel 12 nos presenta tres lapsos: los tres tiempos y medio, los 1,290 días y los 1,335 días. Históricamente, terminan, respectivamente, en 1798, 1798 y 1844. Nuestra referencia al tiempo *jronos* parece tener en cuenta las tres profecías, no solo la primera. Esto quiere decir que la afirmación del ángel en Apocalipsis 10 —que «el tiempo no sería más» (RV95)— no podría haberse realizado hasta que se hubiesen completado el tercer y último de los tres períodos. Ello tuvo lugar en 1844. Esa declaración pudo haberse realizado en cualquier momento posterior.

Daniel 8: 14. No hay ninguna relación léxica directa entre Apocalipsis 10 y Daniel 8: 14, pero bien puede haber una conexión temática

entre ellos. Esa relación tiene que ver con las unidades temporales de Daniel 8: 14, las 2,300 tardes y mañanas (días). ¿Qué es una tarde-mañana? El uso sucesivo de este tipo de fraseología en los días de la creación de Génesis 1 indica que se quería dar a entender un día de 24 horas, expresión que solo tiene significación cronológica. ¿Puede haber alguna significación teológica en el uso de tardes y mañanas en Daniel 8: 14?

Daniel 8 es, sobre todo, una profecía sobre el santuario. Tiene lugar una lucha por el santuario entre el príncipe de los ejércitos y el cuerno pequeño. En el relato, se usan tres veces palabras hebreas para decir "santuario" (vers. 11, 13, 14). La palabra תָּמִיד [*tāmîḏ*] (cotidiano, continuo) que aparece en este pasaje (vers. 11-13) se encuentra treinta veces en otros lugares del AT relacionada con el santuario. Los dos ángeles de 8: 13 reciben la denominación de «santos», término inusual para ángeles en el AT; sin embargo, aquí se alude a esos «santos» en el marco del "lugar santo" o "santuario". El carnero y el macho cabrío utilizados como símbolos al comienzo del capítulo se usaban también como animales sacrificiales en el santuario. Así, resulta evidente que Daniel 8 es en su totalidad una profecía sobre el santuario.

Las «tardes y mañanas» del elemento temporal de esta profecía deberían examinarse teniendo en cuenta lo anterior. Había un aspecto particular de los ritos del santuario que tenía lugar por la tarde y por la mañana. Por la tarde, el sacerdote quemaba incienso y encendía las lámparas; por la mañana espabilaba las lámparas y volvía a quemar incienso. Estas actividades habían de llevarse a cabo «desde el anochecer hasta la mañana delante del Señor continuamente [*tāmîḏ*]» (Lev. 24: 3, LBA).

Mediante el empleo de su columna de nube y la columna de fuego, el mismísimo Dios señaló el momento preciso en que debían llevarse a cabo esas actividades. Se mutaban en el ocaso y al amanecer, señalando así el momento en que el sacerdote había de realizar esas actividades en el tabernáculo. Así condujo, guio y cuidó el Señor a su pueblo y su santuario por la tarde y por la mañana los cuarenta años de su peregrinar por el desierto (Núm. 9: 15, 21).

Dada esta significación especial del santuario para esta secuencia de la tarde y la mañana, puede sugerir que las tardes y las mañanas de la profecía de Daniel 8 adquieren una significación

añadida. Una tarde-mañana no es solo un período de 24 horas: es un "día del santuario".

Volviendo a Apocalipsis 10, deberíamos fijarnos nuevamente en el simbolismo del ropaje y el aspecto del ángel fuerte. Hemos hablado anteriormente de la nube en la que estaba envuelto el ángel. Puede estar relacionada con la nube con la que Dios se envolvía cuando guiaba a los hijos de Israel por el desierto. Los pies de ese ángel fuerte parecían columnas de fuego. La columna de fuego más conocida de la Biblia es la columna de fuego que guiaba a los hijos de Israel por el desierto. Así, en términos de iconografía, el ángel fuerte de Apocalipsis 10 presenta dos de los elementos principales que demostraban la presencia del Dios de Israel sobre su santuario y sobre su pueblo: la columna de nube y la columna de fuego.

Si las tardes y mañanas del versículo 14 son realmente días del santuario, en Daniel 8 se alude indirectamente a la misma columna de nube y a la misma columna de fuego. Dado que el ángel que aparece de esa manera habla de *tiempo profético*, y puesto que este elemento específico del día del santuario se usa en una profecía cronológica particular, puede sugerirse una conexión entre ese lenguaje de Daniel 8: 14 y esta iconografía de Apocalipsis 10.

Tal conexión potencial con la profecía de Daniel 8: 14 debería tenerse también en cuenta cuando se considera qué quiere decir el ángel fuerte de Apocalipsis 10 cuando dice que «el tiempo no sería más». Según entendemos los adventistas del séptimo día, esas tardes y mañanas se extendieron —en su cumplimiento histórico— desde 457 a.C. hasta 1844 d.C.

Por ello, esta línea de profecía cronológica también presenta la fecha de 1844 como la coyuntura antes de la cual el ángel no podría haber hecho su declaración sobre el tiempo, pero después de la cual podría haberlo hecho de forma justificada.

Relaciones internas del juramento

En los días de la voz del séptimo ángel, cuando él comience a tocar la trompeta (vers. 7). El clamor del ángel fuerte de que «el tiempo no sería más» está especialmente relacionado con las dos declaraciones que siguen inmediatamente (los días del séptimo ángel; la consumación del misterio de Dios). Ambas afirmaciones tienen que ver con la cuestión del tiempo; la primera más que la segunda. La afirmación

temporal más directa se da en la siguiente oración, que alude al sonido de la trompeta del séptimo ángel. Resulta importante traducir con precisión esa oración para determinar lo que dice en cuanto al tiempo.

Literalmente, la expresión se traduce así: «pero en los días del sonido/de la voz del séptimo ángel, cuando esté a punto de tocar la trompeta». Esta porción del pasaje consiste en un sintagma preposicional seguido por una oración subordinada circunstancial. Si solo tuviésemos el sintagma preposicional, podríamos suponer que el sonido o la voz (φωνῆς [*fōnēs*]) del séptimo ángel se refería a su acción de tocar la trompeta, igual que los ángeles anteriores hicieron sonar sus trompetas (8: 7-8, 10, 12; 9: 1, 13). Sin embargo, la oración subordinada «cuando él comience a tocar la trompeta» indica que se trata, más bien, de un período que lleva al toque efectivo de la trompeta.

Esta distinción ha sido notada por diversos comentaristas. Por ejemplo, Ladd empieza traduciendo esta expresión insertando la oración subordinada en la oración preposicional: «En los días del toque de trompeta que ha de realizar el séptimo ángel [...]».[17] Acto seguido, procede a señalar la importancia del verbo μέλλω [*mellō*] (estar a punto de hacer algo) y cita su uso en otros lugares del Apocalipsis (3: 2; 8: 13 y, en este mismo pasaje, 10: 4). En Apocalipsis 10: 4 se refiere cuando estuvo *a punto* de consignar el mensaje de los siete truenos, pero se le dijo que no lo hiciera.

Ladd también llama la atención a la unidad temporal («en los días»), que cuadra con el uso de la expresión verbal 'estar a punto de'. «Esto ocurrirá no cuando suene el séptimo ángel, sino "en los días" del sonido de la séptima trompeta».[18] Su conclusión en cuanto a las implicaciones de estos dos hechos derivados del texto es: «El versículo no dice "cuando suene la trompeta", sino "en los días del toque de trompeta". Esto sugiere claramente que no se debe considerar que el sonido de la séptima trompeta sea un simple acto; abarca un lapso».[19] Barnhouse se da cuenta de que aquí está en juego el mismo factor: «La voz del séptimo mensajero se oye durante un tiempo considerable, "en los días de la voz". No se trata de un grito agudo y penetrante, sino de un juicio interminable».[20]

17. Ladd, 141.
18. *Ibíd.*, 145.
19. *Ibíd.*
20. Barnhouse, 184.

El cuadro descrito al que se alude en el pasaje global de Apocalipsis 10 parece ser el siguiente: El sexto ángel ha tocado su trompeta (9: 13). Tras su intervención, los acontecimientos que han de suceder tienen lugar en el marco temporal que tienen asignado. Cuando concluyen esos días y esos acontecimientos, se da paso al séptimo ángel, pero, en realidad, aún no ha tocado su trompeta; solo está preparándose para hacerlo (a punto de hacerlo). Precisamente en ese intervalo de la séptima trompeta dice el ángel fuerte de Apocalipsis 10 que el tiempo no sería más.

Puesto que el tiempo histórico continúa, es obvio que la referencia del ángel no es a ese tipo de tiempo. Está en juego algún otro tipo de tiempo. Además, en ese intervalo no hay ningún tiempo simbólico o profético calibrado, como ocurrió bajo la sexta trompeta (*cf.* 9: 15). Así, parece que el ángel fuerte declara bajo juramento que han terminado todos los lapsos proféticos. Los acontecimientos que suceden cuando el ángel toca por fin su trompeta (descritos en Apocalipsis 11: 15-18) son acontecimientos escatológicos por antonomasia. La historia humana llega a su fin y se establece el gobierno directo de Dios en su reino. Los santos son recompensados y los malvados son destruidos.

El misterio de Dios. La oración final de los tres elementos que constituyen el juramento del ángel tiene que ver con la consumación del misterio de Dios. «En los días de la voz del séptimo ángel, cuando él comience a tocar la trompeta, el misterio de Dios se consumará, como él lo anunció a sus siervos los profetas» (10: 7).

Puesto que las profecías de Daniel han venido siendo consideradas a lo largo de este pasaje, es natural que se le considere uno de los profetas que anunciaron ese misterio. La conexión de Daniel ha sido notada por algunos comentaristas. Caird observa: «Podría parecer obvio que esto se refiere a las profecías del Antiguo Testamento, y en particular a Daniel».[21] Ford dice que en Daniel se ha usado este tipo de lenguaje: «La palabra hebrea רָז [*rāz*], 'misterio', es frecuente en Daniel y en los rollos de Qumrán, y se refiere fundamentalmente al secreto de los tiempos y a la secuencia de los acontecimientos y la consumación».[22]

21. Caird, 129.
22. J. M. Ford, *Revelation* [Apocalipsis], AB, 38 (Garden City, Nueva York, 1975), 163.

Se han hecho varias sugerencias en cuanto a la naturaleza precisa del misterio del que hablamos. Bousset sugiere que se refiere a la derrota de Satanás. Aunque bien puede ser que este elemento esté incluido, no debiera estar limitado únicamente a ese acontecimiento. Otra idea propuesta ha sido que se refiere al nacimiento del Mesías (Vischer). Esto parece improbable en vista del énfasis escatológico de esta profecía.

Una sugerencia de tipo más general es que el "misterio" conlleva la totalidad del propósito divino en el mundo (Charles). La naturaleza general de esta sugerencia hace que resulte difícil discrepar con ella. Considerando el contexto de este juramento, Caird sugirió que el misterio tiene que ver con la vuelta a la creación original.[23] Ladd echó mano de paralelos con Daniel (especialmente Daniel 2: 29-30, que se refiere a Dios como un revelador de misterios proféticos) para sugerir que aquí se denota otro misterio de profecía.[24] Sin embargo, el misterio parece estar más relacionado con la conclusión efectiva del plan de salvación que con el anuncio de misterios proféticos adicionales que lleven a esa conclusión.

A partir de su contexto en el Apocalipsis, puede presentarse una sugerencia alternativa en cuanto a la naturaleza del misterio que había de consumarse. El acontecimiento inmediatamente anterior a la referencia a ese misterio es el sonido de la séptima trompeta. Su mención forma parte de la oración. Por ello, es razonable considerar los acontecimientos que habían de ocurrir bajo la séptima trompeta (Apoc. 11: 15-18) para determinar qué tipo de misterio se «consumará» en ese momento. Los acontecimientos tienen, en esencia, una naturaleza triple.

En primer lugar, el sonido de la séptima trompeta revela el pleno establecimiento del gobierno de Dios y su reino eterno (11: 15-17). Esto ha sido más bien un misterio hasta la fecha, porque en la actualidad ese reino es espiritual, no plenamente visible al ojo natural. Sin embargo, cuando suene la séptima trompeta será completamente manifiesta la naturaleza real del eterno reino de Dios.

En segundo lugar, cuando se oiga la voz del séptimo ángel significará que ha llegado el momento en que los malvados encontrarán su justa paga (11: 18). También esto ha sido una especie de misterio. Por ejemplo, la identificación de los malvados. En algunos casos, esto puede ser muy obvio; pero en otros la distinción no resulta evidente

23. Caird, 129.
24. Ladd, 145.

a nuestros ojos. Además, está el asunto que ha dejado perplejos a hombres y mujeres a lo largo de la historia: ¿Por qué prosperan los malvados y los íntegros sufren? Entonces será revelada plenamente y por fin la respuesta a los interrogantes.

En tercer lugar, con el sonido de la trompeta del séptimo ángel los justos recibirán su recompensa, especialmente su bienvenida al eterno reino de Dios (11: 18). Esto también ha sido una especie de misterio oculto a los ojos humanos. Pero entonces se aclarará. Así, el sonido de la séptima trompeta pone término y da respuesta a las preguntas en cuanto al plan de la salvación que hasta entonces parecían ser misterios.

Buena parte de este tipo de información parece girar en torno al gobierno del eterno reino de Dios. En esa ocasión, se revelarán tres cosas específicas: el gran Gobernante divino del mismo, los ciudadanos que lo habitarán y los que serán excluidos de él. Estos tres secretos espirituales particulares del misterio del plan de la salvación serán revelados claramente cuando el séptimo ángel haga sonar su trompeta y «los reinos del mundo ha[ya]n venido a ser de nuestro Señor y de su Cristo» (11: 25).[25]

Resumen sobre el "tiempo"

La anterior exposición se ha centrado en las relaciones cronológicas de varias afirmaciones temporales con el juramento del ángel («que el tiempo no sería más», 10: 6, RV95). Se han examinado tres áreas diferentes para determinar esas relaciones: (1) el contexto inmediato de la profecía de Apocalipsis 10, (2) el contexto cercano del libro de Apocalipsis y (3) los paralelos extraídos de Daniel. Esta investigación ha producido un total de siete relaciones cronológicas para su examen.

Si consideramos estas líneas proféticas desde una perspectiva historicista, vemos que dos han aportado lapsos genéricos para nuestra consideración, pero que cinco han proporcionado momentos exactos para ponerlos en relación con esta declaración jurada de Apocalipsis 10. Esta información puede resumirse ahora como se muestra a continuación.

---

25. Este punto de vista no es incompatible con el hecho de que el sonido de la séptima trompeta también ve la terminación del «misterio del evangelio» (Efe. 6: 19); por tanto, el fin del tiempo de gracia. Esta es una prueba palmaria de que la secuencia de acontecimientos de las trompetas ocurre en tiempo histórico, dentro del tiempo de gracia.— *Nota del Editor.*

Relaciones cronológicas de «el tiempo [profético] no será más» (Apoc. 10: 6, Biblia del Oso)

I. Generales		
A. Como respuesta a la pregunta: «¿Hasta cuándo [...]?» (Apoc. 6: 10).	Señala al juicio venidero y a la recompensa de los santos.	
B. «En los días de la voz del séptimo ángel, cuando esté para tocar la trompeta» (Apoc. 10: 7, LBA).	En el intervalo entre el final de la trompeta del sexto ángel y el sonido de la séptima.	
II. Específicas		
A. Después de los 1,260 días (Apoc. 11: 3)		Terminaron en 1798
B. Después del día, mes y año (Apoc. 9: 15)		Terminaron en 1844
C. Después de los 1,290 días (Dan. 12: 11)		Terminaron en 1798
D. Después de los 1,335 días (Dan. 12: 12)		Terminaron en 1844
E. Después de las 2,300 tardes y mañanas (Dan. 8: 14)		Terminaron en 1844

Puede verse en el cuadro que esos períodos de tiempo profético no se extienden más allá de 1844. No se conoce ninguna profecía apocalíptica con duraciones específicas de tiempo simbólico que lleguen más allá de ese punto. En consecuencia, puede decirse con toda corrección que en 1844 el tiempo profético llegó a su fin.

Que el juramento del ángel no tiene por objeto el fin del tiempo histórico es manifiesto por el contenido del propio capítulo 10 del Apocalipsis. Así, debería interpretarse que el anuncio del ángel fuerte trata sobre el tiempo profético simbólico. Dado que los períodos de tiempo profético convergen y concluyen en 1844, ese punto constituye la ocasión más apropiada para que se efectuara ese anuncio del ángel fuerte. Por lo tanto, lo mejor es tomar el juramento del ángel fuerte como un anuncio del fin de las profecías cronológicas apocalípticas simbólicas en 1844.

El libro amargo y dulce

Pasamos ahora a examinar la sección tercera y última del relato (vers. 8-11). Esa sección describe la experiencia del profeta con el librito. Recibe la orden de tomar el libro de la mano del ángel y comerlo. Se comprobó que la simbólica comida era dulce en la boca, pero amarga en el estómago. Tras esa experiencia, se le dice que vuelva a profetizar a muchos pueblos, a muchas naciones y a muchas lenguas.

El grado de simbolismo es considerable. Examinaremos sus detalles dividiendo el pasaje en varias secciones.

Descripción del ángel

Vuelve a presentarse la descripción del ángel fuerte, aunque más brevemente. Mounce dice que se trata de un «artificio retórico».[26] Se emplea para establecer un enlace entre las secciones inicial y final del relato y para recalcar los vínculos entre el ángel y el libro abierto en esas dos escenas.

Vuelve a describirse que el ángel está de pie sobre la tierra y el mar, señal de la universalidad de su mensaje. Ese carácter universal se complementa ahora en esta tercera sección con las instrucciones dadas a Juan para que profetice un nuevo mensaje «sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes» (vers. 11).

Vuelve a destacarse el libro abierto que sostiene el ángel en su mano. Este elemento es medular para la experiencia del profeta. La primera voz oída procede del cielo y probablemente sea la voz del mismísimo Dios (10: 8). Mounce subraya la significación del origen de la comunicación: «Que la voz sea una voz proveniente del cielo recalca la naturaleza de la orden, cargada de autoridad».[27]

El factor tiempo

Barnes es un comentarista que ha hecho hincapié en los factores temporales que hay en juego en esta sección. Para empezar, señala: «Nuestro pasaje (vers. 8) presenta un nuevo símbolo, el de "comer el libro", y, evidentemente, se refiere a algo que había de ocurrir *antes* de la consumación del "misterio de Dios"; es decir, antes del sonido de la séptima trompeta».[28]

En la conclusión de esta sección, el profeta recibe la orden de volver a profetizar. Esto también conlleva un factor temporal, tal como señala Barnes: «La expresión que tenemos delante debe referirse a algo que fuera a ocurrir *después* de la acción simbólica de "comer" el librito,

---

26. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis], NICNT, 17 (Grand Rapids, 1977), 214.
27. *Ibíd.*, 213.
28. A. Barnes, *Notes on the Book of Revelation* [Notas sobre el libro de Apocalipsis] (Londres, 1852), 262. La cursiva es del autor.

o a alguna consecuencia de comerlo [...]».[29] Mounce coincide: «A Juan se le dice que vuelva a profetizar *después* de que comiera el libro [...]».[30] La significación cronológica de ambas actividades descritas al comienzo y al final de este pasaje (comer, profetizar) es que ambas ocurren en el intervalo durante el cual el séptimo ángel se está preparando para hacer sonar su trompeta.

Comer el librito

La voz del cielo ordena al profeta que se aproxime al ángel y tome el librito de su mano. En la experiencia de su visión, el profeta lo hace. En respuesta, el ángel le dice que tome el libro y que se lo coma. El profeta hace eso también.

En la visión, la acción pasa ahora al profeta. Hasta ese instante, el profeta había sido un observador. Ahora se convierte en participante.

Antes de examinar el asunto del dulzor y del amargor del libro, podemos formular una pregunta más general: ¿Qué significa comer el libro? Barnes lo interpreta así: «Por lo tanto, el significado aquí es palmario. Había de posesionarse del contenido del libro; de recibirlo en su mente; igual que hacemos con la comida, para la alimentación espiritual [...]».[31]

Sin embargo, la ingestión del librito no es solo para su asimilación interna; es también para la proclamación pública. Según lo expresa Barnes, «el significado es que, como consecuencia de la toma de posesión del librito y de su contenido, sería llamado a proclamar la verdad divina o de dar a conocer a la humanidad el mensaje de Dios».[32]

Mounce también hace énfasis en los factores tanto de asimilación como de comunicación que hay en juego aquí: «[Esto] simboliza la total apropiación de la revelación profética. Juan debe asimilar el contenido del rollo antes de comunicarlo a los demás».[33]

Barnes hizo hincapié en la intención del ángel al dar el libro abierto al profeta: «"Y él me dijo: 'Tómalo'", como si hubiera esperado esta aplicación; o como si hubiese descendido a darle este librito y

29. *Ibíd.*, 263. La cursiva es del autor.
30. Mounce, 216. La cursiva es del autor.
31. Barnes, 263.
32. *Ibíd.*
33. Mounce, 214.

hubiese previsto que se formularía la petición. No hubo renuencia alguna al entregarlo».[34] Así, el relato transmite la impresión de que el ángel fuerte había de descender del cielo precisamente en el momento en que lo hizo para dar el libro abierto al agente o a los agentes (a quienes Juan representa), que habían de estar implicados con dicho libro de esta forma tan íntima.

Sabor dulce y amargo

Hay varios pasajes bíblicos citados en los comentarios como paralelos de la experiencia profética del gusto aquí descrita.[35] Proverbios 9: 17-18 y Job 20: 12-14 señalan lo dulce que resulta la maldad para el malvado, pero que se convierte en amargura y muerte cuando se sienten sus efectos. La dulzura de la palabra de Dios es ensalzada tanto en el Salmo 19: 10 como en el 119: 103. En medio de su biografía profética, Jeremías exclama: «Fueron halladas tus palabras, y yo las comí. Tu palabra me fue por gozo y por alegría de mi corazón» (Jer. 15: 16). Naturalmente, su experiencia se tornó en amargura cuando experimentó el rechazo y la persecución de la gente cuando les transmitió ese palabra (*cf.* vers. 17-18).

Sin embargo, el paralelo más directo y citado con mayor frecuencia de lo que se describe en Apocalipsis 10 proviene de la experiencia similar de Ezequiel con un rollo (Eze. 2: 8-10; 3: 1-4). Ezequiel oyó una voz que le ordenaba que comiera lo que se le daba. Entonces vio una mano que le extendía un rollo. El rollo fue abierto ante él, y el profeta leyó palabras de luto y lamento, que, obviamente, representaban el destino que estaba aparejado para su pueblo. A continuación, Ezequiel recibió la orden de comer el rollo y de dirigir sus palabras a la casa de Israel. Comió el rollo, que le dejó un sabor dulce en la boca.

Esta experiencia de Ezequiel proporciona el modelo bíblico más directo de lo que se describe en Apocalipsis 10. Sin embargo, se queda corto en un aspecto: la amargura resultante en el estómago. Tampoco presentan un paralelo completo las experiencias de los malvados descritas en Job y Proverbios. Ambos tienen elementos de dulzor y amargor,

34. Barnes, 263.
35. Job 20: 12-14; Prov. 9: 17-18; Sal. 19: 10; 119: 103; Jer. 15: 16; y Eze. 2: 8 - 3: 3.

pero son las experiencias de los malvados, no de los justos, tal como encontramos en Apocalipsis 10.

Aunque se aborda un grupo diferente, estas experiencias de los malvados pueden constituir algo así como un paralelo general. El auténtico quid entre lo dulce y lo amargo es que el propio hecho (que es dulce) no produce el resultado previsto (de hecho, causa amargura). Lo mismo puede decirse del profeta y de la iglesia a la que representa en Apocalipsis 10. El dulzor del mensaje de la palabra de Dios se convierte en amargura cuando el resultado previsto no se materializa.

El dulzor y el amargor han sido considerados de varias maneras por los comentaristas. Por ejemplo, Ford ve la amargura de Ezequiel en el hecho de que «se le dice que Israel no lo escuchará».[36] Para Mounce, estas figuras del lenguaje indican que «el rollo dulce que vuelve amargo el estómago es un mensaje para la iglesia. Antes del triunfo final, los creyentes van a pasar por una formidable experiencia».[37]

Kiddle adopta un punto de vista similar: «Sin embargo, Juan no tarda en encontrar el rollo amargo de digerir. Su mensaje es para el Israel verdadero, la iglesia cristiana; y aunque termina con el triunfo del pueblo de Dios, también habla de una formidable experiencia que debe preceder a la vindicación de aquel. [Juan] debe difundir el nuevo conocimiento agridulce a las iglesias de todas las tierras».[38]

Barnhouse se acerca más al carácter profético de Apocalipsis 10. Afirma que «el conocimiento del futuro es dulce, pero lo que encierra es amargo».[39]

Aquí habría que dar alguna evaluación de estos puntos de vista. Aunque es cierto que la experiencia de Juan es un mensaje para la *iglesia* de la era cristiana, no parece que esté justificado limitar ese mensaje solo a la propia iglesia. Al final del episodio, se le dice al profeta que profetice *otra vez* sobre muchos *pueblos, naciones, lenguas* y *reyes*. Parece improbable que todos estos elementos sean cristianos antes del momento en que deba profetizarles. De igual manera, la anterior profetización por parte de la iglesia (a la que se alude con la expresión «otra vez», vers. 11) también debiera entenderse que acogió una audiencia de una amplitud similar en su empeño misionero.

36. Ford, 164.
37. Mounce, 215.
38. Kiddle, 173.
39. Barnhouse, 190.

Parte del amargor de estómago del profeta puede haber provenido de la falta de atención de su audiencia, pero no parece prudente limitar esta figura del lenguaje solo a eso. Y no hay nada en el propio relato que identifique el amargor con la persecución. La persecución descrita por Apocalipsis 12: 17; 13: 13-17 parece ser la persecución final, que debería cobrar ímpetu después de que el profeta haya vuelto a profetizar a las naciones.

El dulzor al que se alude en este pasaje no es difícil de entender, pero el amargor resulta más difícil de interpretar. Los paralelos desde el comienzo del capítulo pueden ofrecer alguna ayuda.

Al comienzo del capítulo, después de que el ángel fuerte hablara por vez primera, sonaron siete truenos; pero su mensaje fue sellado (vers. 3-4). Se sugirió que esos siete truenos puedan haber representado siete juicios finales antes del fin, y que las siete postreras plagas hayan podido ocupar su lugar.

Al final del capítulo vuelve a describirse al ángel fuerte, seguido ahora por la experiencia del profeta con el rollo. La experiencia es de amargura y desengaño.

Ambos elementos del relato parecen describir situaciones similares, pero desde puntos de vista diferentes. Si el mensaje vinculado al ángel que desciende con el librito (al comienzo del capítulo) era un mensaje de un juicio final que no vino, entonces el desengaño y la amargura que Juan (representando a la iglesia) experimentó (al final del capítulo) bien puede haber sido consecuencia de la falta de cumplimiento de ese mensaje de juicio final.

La amargura presentada por la profecía parece derivarse de una experiencia interna, del desengaño con un resultado previsto, más que de factores externos, como la no aceptación del mensaje por parte de la audiencia, o la persecución de aquellos que dan el mensaje.

Nueva misión

El verbo plural λέγουσίν [*legousin*] ([me] dicen) al comienzo del versículo 11 ha ocasionado algún comentario. Normalmente, aquí cabría esperar un verbo singular ([me] dice). Siguiendo a Charles, Ford sugiere que la función de este plural es presentar un sujeto indefinido.[40] Mounce sugiere que aquí puede funcionar con un significado

40. Ford, 160.

pasivo.[41] Sin embargo, aquí podrían hablar al unísono la voz del ángel fuerte y la voz del cielo. O podrían hablar los ángeles de las trompetas. Otra posibilidad sería los ancianos y los seres vivientes que rodean en trono celestial. Esta cuestión no puede zanjarse de manera definitiva; sin embargo, no se relaciona directamente con el significado del contenido del mensaje dado al profeta.

Aquí, y anteriormente, debería interpretarse que el profeta simboliza a los seres humanos que constituirían el movimiento que da este mensaje final. Juan vivía al comienzo de la era cristiana cuando recibió esta visión. Pero la propia escena profética alcanza el tiempo del fin, mucho después de la muerte de Juan. Por lo tanto, debería entenderse que es representante de aquellos que llevarán este mensaje final, cuyo papel desempeñaba en aquellas circunstancias. Habría sido físicamente imposible que Juan llevase su mensaje a todos los grupos a los que se le dijo que lo dirigiera (vers. 11). Por lo tanto, podemos contar con que un grupo o un movimiento cumpla este encargo en el tiempo del fin.

La relación de esta profecía con el tiempo del fin es puesta de manifiesto por sus conexiones con las otras profecías escatológicas del Apocalipsis mediante el lenguaje que usa para los grupos a los que se dirige (pueblos, naciones, lenguas, reyes [vers. 11]). Charles ha señalado: «Es interesante que esta enumeración, que ocurre siete veces en el Apocalipsis [...] es dada aquí de una forma diferente, y que βασιλεῦσιν [*basileusin*] (reyes) se pone en el lugar de φυλαισ [*fylais*] (tribus). Los reyes son especialmente los mencionados en 17: 10, 12. El vidente refunde esta oración característica con vistas al contenido de sus visiones posteriores».[42]

El grado hasta el que ha de ser dado el mensaje es recalcado también por el término πολλοῖς [*pollois*] (muchos). Tal como señala Ford, «*pollois*, "muchos", se refiere a lo amplio del campo de misión, aplicándose no solo al imperio, sino a una multitud de razas y reinos y testas coronadas».[43]

También debiéramos comentar brevemente sobre el uso del verbo 'profetizar'. Algunos comentaristas suavizan la fuerza de este

41. Mounce, 216.
42. R. H. Charles, *The Revelation of St. John* [El Apocalipsis de San Juan], ICC, 1 (Edimburgo, 1920): 269.
43. Ford, 161.

verbo, haciendo que signifique simplemente hablar en nombre de Dios. Sin embargo, este relato, en su conjunto, ha abordado un mensaje profético. Por lo tanto, la presentación de un mensaje enteramente profético al mundo de nuevo cuadraría de forma óptima con el significado de este verbo aquí.

El juramento o el mensaje del ángel fuerte se basa en el libro abierto que sostiene en su mano, o guarda relación con él. Dado que ese rollo puede ser identificado como el libro profético de Daniel, se da aquí una razón adicional para ver este mensaje final como de carácter verdaderamente profético.

Mounce ha hecho cierto hincapié en la naturaleza profética de este mensaje final: «Es el último acto del gran drama de la actividad creadora y redentora de Dios. El significado de la historia se pone claramente de manifiesto en el punto final del tiempo [...]. Su profecía es la culminación de todas las profecías anteriores, por cuanto lleva a la destrucción final del mal y a la inauguración de la condición eterna».[44]

Cumplimiento histórico

El tiempo y el espacio impiden un repaso exhaustivo de la interpretación de este capítulo o un registro completo de los detalles históricos de la aplicación hecha aquí. Sin embargo, deben hacerse algunos comentarios breves basados en las interpretaciones exegéticas obtenidas de nuestro examen del capítulo.

La idea central del relato es que en el tiempo del fin debe presentarse al mundo un mensaje especial. Esta verdad está representada simbólicamente por el ángel fuerte que desciende del cielo a la tierra (vers. 1). El mensaje ha de tener un alcance global. Este hecho es representado simbólicamente al comienzo del capítulo (vers. 2), y es afirmado literalmente al final (vers. 11).

El mensaje especial para este tiempo está relacionado con el libro abierto que el ángel tenía en la mano. De los diversos paralelos entre este capítulo y Daniel 12, podemos concluir que el libro —ahora abierto— es el mismo rollo que a Daniel se le ordenó sellar, su propio libro de profecías. Así, en el tiempo del fin, ha de darse un mensaje especial

44. Mounce, 217.

al mundo, y ese mensaje está directamente relacionado con las profecías del libro de Daniel, ha de abrirse, estudiarse y proclamarse.

Se percibe que la comunicación del ángel implica un mensaje de juicio. Esto está representado por los siete truenos. Dado que en otros lugares del Apocalipsis los truenos del trono de Dios acompañan a los juicios, puede interpretarse que también estos cuernos representan juicios. Sin embargo, su mensaje había de ser sellado o retirado temporalmente. Las siete postreras plagas de Apocalipsis 16, la siguiente secuencia de siete en el libro, una secuencia que está relacionada con juicios finales, parecen haber ocupado su lugar. Según este simbolismo, la presentación y el inmediato sellamiento de los siete truenos parecen ser un anuncio preliminar de juicio que es retirado o pospuesto.

El segundo componente fundamental del mensaje del ángel fuerte tiene que ver con el tiempo profético. Anuncia con un juramento solemne que «el tiempo no será más» (Biblia del Oso). Por el contexto de este juramento, está claro que no se alude al tiempo histórico, porque el tiempo histórico prosigue en otra secuencia de acontecimientos proféticos. Por lo tanto, el tiempo tiene que ser profético, o tiempo apocalíptico simbólico. En las profecías cronológicas apocalípticas de Daniel y Apocalipsis se encuentra precisamente, de forma especial, este tipo de tiempo. Habían de llegar a su fin con el juramento de este ángel.

Nuestro estudio de las profecías cronológicas, en especial las que pueden ser vinculadas directa o indirectamente con Apocalipsis 10, lleva a la identificación del año 1844 como punto terminal de varias de esas líneas temporales proféticas. Ninguna profecía cronológica de Daniel o el Apocalipsis se extiende más allá de ese punto. Esa coyuntura cronológica constituye una ubicación apropiada para el anuncio que el ángel fuerte debía hacer en cuanto a la terminación del tiempo profético.

Esa importante coyuntura cronológica en medio del relato forma un eje alrededor del cual se agrupan los acontecimientos profetizados en otras partes del relato. Esto se aplica al juicio pospuesto anunciado al comienzo del capítulo; se aplica a la experiencia de amargo desengaño que viene tras la mitad del capítulo; y se aplica a la nueva profecía que ha de ser dada al final del capítulo.

En el pasaje que aborda la experiencia agridulce del profeta, Juan (en representación de los cristianos del tiempo del fin) prueba primero la dulzura del mensaje extraído del rollo de Daniel cuando fue estudiado,

absorbido y proclamado. Sin embargo, tras la dulzura inicial, probada por quienes experimentaron el gozo y la esperanza que encontraron en esas profecías, su experiencia se tornó amargura, cuando no se materializó el cumplimiento previsto.

La coyuntura cronológica central de este capítulo también presenta un marco temporal en el que buscar el acontecimiento histórico de esta experiencia. En el curso de la historia de la iglesia cristiana del siglo XIX, se desarrolló una gran expectación de que la segunda venida de Cristo y el fin del mundo eran inminentes. En Norteamérica esto se plasmó especialmente en el movimiento millerita, que proclamó el advenimiento de Cristo en las décadas de 1830 y 1840, hasta el amargo desengaño de octubre de 1844.

Los milleritas basaron sus convicciones en un estudio cuidadoso de las profecías del ahora abierto libro de Daniel. Sobre esa base, los milleritas determinaron correctamente que el tiempo profético llegaría a su fin en 1844, tal como afirmó el ángel fuerte en su juramento. Sin embargo, por dulce que les resultase ese mensaje, identificaron incorrectamente el acontecimiento que ocurriría al final de estos períodos cronológicos proféticos. En consecuencia, sufrieron un amargo desengaño cuando la dulce esperanza del regreso de su Salvador no llegó a materializarse. La amargura de esa experiencia fue tan grande que los partidarios contemporáneos del movimiento y sus herederos espirituales posteriores se han referido a ese giro de los acontecimientos como el Gran Chasco.

Sin embargo, los miembros de ese movimiento (representados simbólicamente por el profeta) no habían de permanecer en aquella condición humillada. Al contrario, han de asumir el desafío de un nuevo llamamiento a volver a profetizar al mundo. Con toda seguridad, Jesús volverá y el plan de salvación se completará.

Viven y profetizan ahora, en todo el mundo, tras el final de todas las profecías cronológicas, como había dicho el ángel. Han de dar este nuevo mensaje en un tiempo en que el séptimo ángel está cada vez más cerca de hacer sonar la trompeta final. Cuando por fin toque su trompeta, la tarea de este pueblo habrá alcanzado su cumplimiento. Esta vez no se producirá el amargo sabor del desengaño. Esta es, verdaderamente, la tarea que los herederos espirituales del movimiento millerita ven que se está cumpliendo en la labor y en el mensaje de su movimiento mundial.

Conclusiones

Apocalipsis 10 se divide con la declaración clave en cuanto al fin del tiempo profético. La declaración sitúa la presentación de las escenas de la visión en el marco de la historia de la iglesia en los siglos XIX y XX. Los diversos aspectos de la profecía pueden ser esbozados en orden sucesivo en torno al punto focal del juramento del ángel sobre el tiempo profético de la siguiente guisa:

1. Ha de darse al mundo un nuevo mensaje, representado por el descenso del ángel fuerte, que se yergue, con un libro abierto en la mano, sobre la tierra y el mar.
2. El mensaje dado es un mensaje de juicio, pero ese juicio será demorado, lo que se presenta mediante los siete truenos y el sellamiento de su mensaje.
3. Se pronuncia un juramento solemne de que el tiempo (profético) no sería más, lo que se cumple mediante las líneas de profecías cronológicas que convergen en 1844.
4. Se daría una experiencia de desengaño en esta ocasión, representada por el sabor amargo del rollo cuando no se produjo el fin del mundo.

Ha de volver a proclamarse un mensaje profético a todo el mundo:

> El fin del tiempo profético se entiende ahora.
> Esta predicación tiene lugar en el "tiempo del fin".
> El fin de todas las cosas está cerca.
> Pronto el séptimo ángel su trompeta tocará,
> ¡Y entonces los reinos de este mundo se convertirán
> en el reino de nuestro Señor y de su Cristo!
>
> Traducción del autor.

Capítulo XIV

Las profecías cronológicas de Daniel 12 y Apocalipsis 12-13

William H. Shea

Sinopsis editorial. Tal como el lector podrá sospechar, la escuela preterista/histórico-crítica sitúa estos lapsos en el pasado (siglo II a.C. para Daniel; siglo I d.C. para el Apocalipsis). La escuela futurista proyecta los mismos al fin del mundo. Ambas consideran que los períodos son expresiones de tiempo literal. En cambio, la escuela historicista acepta que esos períodos cronológicos simbolizan lapsos más prolongados, medidos en años según el principio día-año y los sitúa en el devenir de la historia humana en el punto indicado por la profecía. Los adventistas del séptimo día nos identificamos con este último método de interpretación profética, la hermenéutica de la Reforma protestante.

En años recientes, algunos historicistas han empezado a postular que Daniel 12: 5-13, con sus tres lapsos (tres tiempos y medio; 1,290 días; 1,335 días), es una profecía independiente (o, al menos, sujeta a un cumplimiento dual) centrada en el tiempo del fin. Se afirma que hay apoyo para ello en el lapso cronológico de Apocalipsis 13: 1-30, en el que los 42 meses de la bestia semejante a un leopardo se mencionan con posterioridad (vers. 5) a la referencia relativa a su herida (vers. 3). De esto se infiere que la bestia tendrá otro reino perseguidor en el futuro, un reino de 42 meses o 1,260 días literales. En consecuencia, como el futurismo clásico, se interpreta que los lapsos de Daniel 12 y de Apocalipsis 13 son períodos de tiempo literal que deberían ubicarse en los últimos años de la historia humana.

Las propuestas futuristas se apoyan esencialmente en un malentendido de las pautas de pensamiento de la profecía hebrea. Representan una lectura del idioma hebreo con anteojos occidentales. El resultado es que las conclusiones extraídas son falsas en cuanto al propósito de las profecías en cuestión.

No es el propósito del autor presentar una exposición de estos capítulos particulares con una aplicación histórica. Antes bien, su objetivo es descubrir en cada profecía los indicadores bíblicos que señalan el momento en que el profeta inspirado se proponía situar esos lapsos temporales. La evidencia es clara en cada caso.

Los datos bíblicos indican que Daniel 12: 5-13 no es una profecía independiente. Sus tres lapsos cronológicos forman la conclusión de la cuarta visión de Daniel, haciendo 10: 5-21 de introducción y constituyendo 11: 1 – 12: 4 el cuerpo de la visión propiamente dicha. Además, sus tres tiempos y medio y los 1,290 días están unidos lingüística y temáticamente al cuerpo de la visión (Dan. 11: 31-35). Asimismo, ligado como está al pasaje de los 1,290 días, el período de 1,335 tiene su punto de inicio en los mismos versículos del cuerpo de la visión.

Esto quiere decir que los tres lapsos cronológicos de Daniel 12 no pueden proyectarse a un cumplimiento escatológico. Están engarzados en el devenir de la historia humana allí donde Daniel 11: 31-35 los situó, es decir, en el pasado, y en el período del papado medieval y su dominio. La estructura literaria de Apocalipsis 12, con su doble referencia al período de los 1,260 años, afirma la misma ubicación para esa era mencionada con tanta frecuencia.

El principio organizativo de la visión de Apocalipsis 13: 1-10 es el paralelismo de ideas. Se trata de un lenguaje común en la poesía hebrea que también se traspasa a la prosa y la profecía hebreas. Los versículos 1-4 son los aspectos descriptivos de la visión que refieren con oraciones lacónicas el surgimiento y la trayectoria de la bestia, su herida y dan a entender su resurgimiento. Los versículos 5-10 presentan el segundo miembro del paralelismo de ideas. Se trata de la sección explicativa, y aclara las actividades de la bestia antes de su herida. El período de estas actividades especificadas (42 meses o 1,260 años) es parte de la explicación. Informa al lector del lapso durante el cual la bestia llevaría adelante su gobierno perseguidor y blasfemo hasta la herida casi fatal que había de recibir. Después, se añade más información sobre su recuperación. Los indicadores bíblicos son claros en el sentido de que 13: 1-10 es una sola unidad y habla del mismo lapso dado en Daniel 12 y Apocalipsis 12.

No hay ninguna prueba en los datos bíblicos que sugiera que esos lapsos vayan a tener un cumplimiento dual: uno en el pasado y otro en los últimos días de la historia humana. Tal punto de vista de las

visiones apocalípticas de Daniel y el Apocalipsis carece de apoyo de bíblico.

Esquema del capítulo

I. Introducción
II. Daniel 12
III. Apocalipsis 12
IV. Apocalipsis 13
V. Conclusión

Introducción

En la Biblia se encuentran dos docenas de profecías cronológicas que pertenecen a los profetas clásicos. Los expositores coinciden en que tales profecías deberían interpretarse como tiempo literal. En los libros proféticos especializados clasificados como apocalípticos —Daniel y el Apocalipsis— hay aproximadamente dos docenas más. Existe mayor diferencia de opinión en cuanto a la interpretación de estos elementos temporales. Los intérpretes historicistas, entre ellos los adventistas del séptimo día, mantienen que esas expresiones temporales son simbólicas y que representan períodos más largos de tiempo histórico real. Otros intérpretes de las escuelas preterista y futurista creen que tales expresiones deben tomarse, sencillamente, como tiempo literal.

En otro lugar he presentado la naturaleza de los períodos cronológicos apocalípticos y del principio día-año.[1] En este capítulo me propongo efectuar un estudio contextual y de contenido de algunos lapsos cronológicos apocalípticos para descubrir las características que indiquen cuándo deberían encontrar cumplimiento. No se trata de un estudio histórico en profundidad. Es, más bien, un estudio contextual para ver qué dice el propio texto, en sus propios términos, en cuanto a la aplicación de esas profecías. Obviamente, el texto debería decir algo en cuanto a qué escuela de interpretación se atiene más a sus datos.

1. W. H. Shea, "The Year-Day Principle — Part 1" [El principio día-año, primera parte], en *Selected Studies on Prophetic Interpretation* [Estudios selectos sobre interpretación profética], Colección DARCOM, tomo 1 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1982), 56-88.

El mismo período cronológico

Una razón para seleccionar estos tres pasajes (Dan. 12; Apoc. 12-13) es que tienen varios elementos en común. Los tres pasajes describen el mismo lapso. En Daniel 12: 7 se da (en hebreo) como tres tiempos y medio. En Apocalipsis 12: 14 (en griego) aparece la misma fraseología de tres tiempos y medio. Esta, a su vez, es puesta en paralelo con los 1,260 días del versículo 6. Por último, Apocalipsis 13: 5 repite de nuevo el mismo lapso, en este caso como 42 meses. Así, un hilo numérico común discurre por esos tres textos, porque los tres tiempos y medio equivalen a 42 meses y los 42 meses son lo mismo que 1,260 días.

Los mismos acontecimientos

Estos pasajes no solo se refieren al mismo período cronológico, sino que describen también los mismos acontecimientos que ocurrieron durante ese período. Daniel 12: 7 lo identifica como un período de «dispersión» del poder del pueblo santo. Apocalipsis 12: 6 y 14 lo identifican como un tiempo en que la mujer, que representa a la iglesia, es obligada a huir de su perseguidor, el dragón o la bestia, movidos por el diablo, y a ocultarse en el desierto. El último pasaje, Apocalipsis 13: 5, identifica este período como un momento en que el poder de la bestia ejerce su autoridad contra los santos.

Así, tenemos un lapso cronológico común en estos pasajes (1,260 días y equivalentes) y un acontecimiento común: la persecución de los santos. Naturalmente, hay otros elementos en estos pasajes. Las características que mencionamos antes, junto con estas, han sido objeto de polémicas interpretaciones. Por lo tanto, un nuevo análisis de los pasajes desde el punto de vista de su contexto y de su contenido puede ser útil para obtener una comprensión mejor de cara a su interpretación.

Daniel 12

Tres lapsos cronológicos

Hay en realidad tres períodos cronológicos en esta parte de la profecía de Daniel. El versículo 7 menciona tres tiempos y medio de dispersión del poder del pueblo santo. El versículo 11 menciona un

período de 1,290 días en relación con la eliminación del "continuo" y la instauración de la abominación desoladora. Y el versículo 12 menciona un período de 1,335 días hasta el otorgamiento de cierta bendición. Aquí es preciso estudiar las tres profecías cronológicas de manera conjunta.

Los comentaristas han tomado buena nota de estos períodos cronológicos, y sus explicaciones reflejan las diferentes escuelas de interpretación profética. La escuela preterista considera que estos períodos son tiempo literal, referido a acontecimientos que tuvieron lugar en el reinado de Antíoco Epífanes (s. II a.C.). Los intérpretes futuristas entienden que esos mismos períodos cronológicos están relacionados con el fin del mundo, aún futuro con respecto a nuestro tiempo cuando esto se escribe. También ven en ellos unidades de tiempo literal. Por otro lado, los intérpretes historicistas entendemos que esas unidades de tiempo son simbólicas y que, por ello, representan lapsos más prolongados de tiempo histórico real.

Enfoques preteristas. Para empezar a ilustrar el enfoque preterista puede citarse el comentario estándar de J. A. Montgomery en la colección *International Critical Commentary* [Comentario crítico internacional]. Montgomery atribuye al gran crítico formal Herman Gunkel el punto de vista que adopta en su comentario:

> Seguimos aquí la sugerencia de Gunkel [...], aceptada por [otros comentaristas], en el sentido de que los dos vers. [12: 11, 12] son glosas sucesivas concebidas para prolongar el término de los 1,150 días anunciados en 8: 14; ese término no se cumplió y estas glosas, que deben de ser muy tempranas, extienden sucesivamente el tiempo a 1,290 y 1,335 días. Sobre las dificultades en cuanto a la asimilación de las tres cifras contradictorias únicamente hace falta echar un vistazo a las labores del comentario al respecto.[2]

Para empezar, pueden señalarse varios problemas de esta interpretación. Montgomery divide los 2,300 días de Daniel 8: 14 según un sacrificio vespertino y otro matutino, pero esa separación y esa división no son justificables.[3] Las cifras no son contradictorias, pues no abordan lo mismo: El versículo 7 habla de la persecución de los santos;

2. J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* [Comentario crítico y exegético sobre el libro de Daniel], ICC (Edimburgo, 1927), 477.
3. J. Schwantes, "Repaso de *'ereb boqer* en Daniel 8: 14", *Simposio sobre Daniel* (Miami: APIA, 2010), págs. 471-482.

el versículo 11 habla de la abominación desoladora; y el versículo 12 hace hincapié en una característica positiva, una bendición. El propio Montgomery reconoce las dificultades que implica el manejo de esas cifras de esta manera.

En el comentario sobre Daniel de E. Heaton se presenta un enunciado más reciente de este habitual punto de vista:

> Muchos eruditos adoptan la postura de que estos dos versículos son glosas sucesivas añadidas cuando no acabó de llegar la nueva era tras el vencimiento de los 1,150 días de 8: 14. La nueva datación del vers. 11 —1,190 días— es el mayor valor que puede darse a los tres años y medio encontrados en el vers. 7 y en 7: 25. La adicional ampliación del período a 1,335 días en el vers. 12 deja a todo el mundo en la incertidumbre.[4]

Así, la interpretación estándar de estos tres períodos cronológicos de Daniel 12 según la escuela preterista es que el autor pseudoepigráfico (o un redactor posterior) añadió esos tres períodos cronológicos en sucesión en un apéndice al rollo cuando no sucedieron los acontecimientos previstos. Tuvo que seguir alargando los supuestos 1,150 días cuando sus predicciones, una tras otra, no llegaron a materializarse (1,150→1,260→1,290→1,335). Obviamente, esta interpretación implica un punto de vista muy distinto del de las Escrituras en cuanto a la naturaleza de la revelación y la inspiración. Aquí no estamos ante una auténtica presciencia divina revelada al profeta. Antes bien, como ser humano, el "profeta", sencillamente, no acierta en su pronóstico. No hay ayuda divina de ningún tipo.

Naturalmente, hay otros puntos de vista sobre estos períodos cronológicos incluso dentro de la escuela preterista. Por ejemplo, A. Lacocque toma esas fechas como los momentos en que se efectuaron y se distribuyeron las ediciones sucesivas del libro.

> Por lo tanto, 1,290 días = tres años y medio más un mes. Puede ser que este mes adicional represente el período de composición de la gran visión de Dan. 10-12;
>
> (d) '1,335 días' en Dan. 12: 12, añadiendo otro mes y medio a la cifra precedente. Es posible que debamos ver aquí la demora antes de la publicación definitiva del libro de Daniel en su integridad (= dos

4. E. Heaton, *Daniel*, Torch Bible Paperbacks (Londres, 1956), 250.

meses y medio después de la purificación del templo el 12 de diciembre de 164, es decir, en febrero de 163).[5]

No todos los comentaristas adscritos a la escuela preterista consideran satisfactoria la idea de glosas sucesivas que amplíen el tiempo. Hartman y Di Lella critican ese punto de vista, porque las cifras no encajan en los períodos históricos que son conocidos:

> El problema de esta teoría es que, según 1 Macabeos, el templo fue profanado el 6 de diciembre de 167 a.C. (1 Mac. 1: 54), un período de tres años y ocho días en el calendario juliano, o una suma de 1,103 días —(365 × 3) + 8—, algo menos de los 1,150 días predichos en 8: 14 y de los tres años y medio o 1,260 días [...]. Considerando estas circunstancias, parece que lo mejor es admitir que lo que los glosadores tenían previsto que ocurriera al final de los 1,290 días en 12: 11 y de los 1,335 días en 12: 12, sencillamente, no puede establecerse con ninguna confianza. Solo es posible conjeturar.[6]

Enfoques futuristas. Alejándonos de la confusión de los comentaristas preteristas, observamos que los intérpretes futuristas tienen una tarea más fácil. Puesto que pone estos acontecimientos en el futuro (ninguno ha ocurrido aún), el intérprete no tiene ningún dato histórico con el que verificar o falsear esta teoría. No obstante, hay discrepancias entre los estudiosos de esta escuela en cuanto a la forma en que deberían aplicarse estos períodos cronológicos y en cuanto a lo que significan.

J. Walvoord entiende que esos períodos cronológicos adicionales se refieren a cierta demora entre la segunda venida de Cristo y el establecimiento de su reino milenario:

> Aunque Daniel no explica estas duraciones cambiantes, es obvio que la segunda venida de Cristo y el establecimiento de su reino milenario requieren tiempo. Puede considerarse que el período de 1,260 días, o precisamente cuarenta y dos meses de treinta días cada uno, culmina con el segundo advenimiento propiamente dicho. Este es seguido por varios juicios divinos, como el juicio de las naciones (Mat. 25: 31-46) y el reagrupamiento y el juicio de Israel (Eze. 20: 34-38). Aunque se realicen rápidamente, estos grandes juicios, que comienzan con los vivos en la tierra y que eliminan a los no creyentes que adoraron a la bestia, requerirán tiempo. A los 1,335 días, o setenta y cinco días después del segundo advenimiento,

5. A. Lacocque, *The Book of Daniel* [El libro de Daniel] (Atlanta, 1979), 250.
6. L. F. Hartman y A. A. Di Lella, *The Book of Daniel* [El libro de Daniel], AB, 23 (Garden City, Nueva York, 1978): 313-14.

> esos grandes juicios habrán terminado y se habrá inaugurado formalmente el reino milenario. Quienes alcancen este período son, obviamente, los que han sido juzgados dignos de entrar en el reino. De ahí que se los llame "bienaventurados".[7]

Leon Wood sigue el mismo planteamiento en su comentario de corte futurista sobre Daniel, pero es algo más concreto al respecto:

> Una clave de cómo [los 30 días extra de los 1,290] encajan en esta semana (de tribulación) se encuentra en Mateo 25: 31-46, que describe un tiempo de juicio a manos de Cristo inmediatamente después de que venga con poder para cerrar este período. El propósito del juicio es determinar a quiénes se permitirá entrar y gozar de la bendición del período milenario.[8]

Sobre los 1,335 días, Wood observa:

> Se sugiere así la idea de que será el punto de inicio propiamente dicho del milenio. Quienes hubiesen superado el juicio de Cristo, durante los treinta días precedentes, serían aquellos que llegasen a su término, tras estos cuarenta y cinco días adicionales. ¿Qué necesidad habrá de estos cuarenta y cinco días? Es posible que sea el tiempo necesario para establecer la maquinaria gubernativa para desempeñar el gobierno de Cristo. Tendrán que establecerse [...] la frontera verdadera y completa de Israel [...] y efectuarse nombramientos de las personas que queden en el gobierno. Un período de cuarenta y cinco días volvería a parecer razonable para llevar a término estos asuntos.[9]

Hacer que esos períodos de 30 y 45 días se extiendan *más allá* de la segunda venida de Cristo inmiscuyéndose en el milenio o llegando hasta él parece una situación crítica. Crea una especie de vacío entre la venida de Cristo y el comienzo del milenio, cuando, de hecho, ambos acontecimientos deberían ser simultáneos.

El enfoque historicista. Los intérpretes historicistas han tratado los períodos cronológicos de estos versículos como simbólicos y les han aplicado el principio día-año. Esto proporciona períodos más prolongados de tiempo histórico real: 1,260, 1,290 y 1,335 años. Un buen ejemplo de cómo un comentarista ha interpretado estos períodos cronológicos se encuentra en la obra de U. Smith.

---

7. J. F. Walvoord, *Daniel: The Key to Prophetic Revelation* [Daniel: La clave de la revelación profética] (Chicago, 1971), 295-96.
8. L. Wood, *A Commentary on Daniel* [Comentario de Daniel] (Grand Rapids, 1973), 328.
9. *Ibíd.*

Smith identifica el primer período con la siguiente afirmación: «Los 1,260 señalan el período de la supremacía papal».[10] En otro lugar, en su comentario sobre Daniel 7: 25, Smith explica que ese período se extendió entre 538 d.C. y 1798 d.C. «¿Ejerció el papado la supremacía durante 1,260 años desde aquella fecha [538, fecha efectiva del decreto de Justiniano]? Exactamente. Porque 538 + 1,260 = 1,798; y en el año 1798, el general Berthier, a la cabeza del ejército francés, entró en Roma, proclamó la república, tomó prisionero al papa e infligió una herida mortal al papado».[11]

Pasando a los 1,290 días, Smith señala: «Por lo tanto, los dos períodos, el de 1,290 días y el de 1,260 días, terminan juntos en 1798. El último empieza en 538, y el primero en 508, es decir treinta años antes».[12] A continuación, cita la victoria pro papal de Clodoveo, rey de los francos, sobre los visigodos arrianos como el acontecimiento importante del año 508.[13]

A la hora de abordar los 1,335 días de Daniel 12: 12, Smith calcula: «Desde ese punto se extenderían hasta 1843, porque 1,335 añadidos a 508 nos dan 1843».[14] Smith cita el avivamiento millerita de esa época como el acontecimiento bendito que había de ocurrir entonces:

> Hacia 1843, culminó en gran manera la luz que había venido derramándose sobre los diversos temas proféticos. La proclamación se realizó con gran poder. La doctrina nueva y conmovedora del establecimiento del reino de Dios sacudió el mundo. Una nueva vida fue impartida a los verdaderos discípulos de Cristo. Los incrédulos quedaron condenados, las iglesias eran probadas, y se produjo un despertar que no ha tenido parangón desde entonces.[15]

Relaciones contextuales

Tras haber examinado estos tres puntos de vista en lo relativo a sus interpretaciones de los lapsos cronológicos de Daniel 12, podemos ahora abordar la cuestión del contexto. Ello es especialmente pertinente para el punto de vista preterista, porque los eruditos preteristas

10. U. Smith, *Las profecías de Daniel y el Apocalipsis* [Mountain View, California, 1971], 1: 263.
11. *Ibíd.*, 116.
12. *Ibíd.*, 266.
13. *Ibíd.*, 266-70.
14. *Ibíd.*, 273.
15. *Ibíd.*, 273-4.

tratan esta sección (12: 5-12) con fechas como un apéndice, como glosas añadidas una vez que se redactó el cuerpo principal de la profecía. ¿Es esta realmente la naturaleza del Daniel 12: 5-12?

Estructura literaria de la cuarta visión. En primer lugar, debería prestarse atención a la estructura de la visión en su conjunto. Este segmento del libro abarca Daniel 10-12. Estos tres capítulos comprenden una única profecía. Básicamente, el capítulo 10 es la introducción; el capítulo 11: 1 – 12: 4 es el cuerpo, la porción didáctica de la profecía de Gabriel; y 12: 5-13 es su conclusión.

¿Es la conclusión (12: 1-13) simplemente un apéndice, algo con la naturaleza de una idea sobrevenida o una adaptación? ¿O forma parte integral de la profecía como un todo? Aquel punto de vista es la propuesta preterista; este, la posición defendida aquí.

Ubicación de los lapsos cronológicos. Una forma de abordar los pasajes del capítulo 12 que contienen períodos cronológicos es fijarse en la posición de sus paralelos en las otras profecías del libro. Por ejemplo, Daniel 7 describe su visión en los versículos 1 a 14. El lapso cronológico (para las actividades del cuerno pequeño en la visión) se da más tarde, en el versículo 25. En Daniel 8 se da el mismo tipo de fenómeno. La visión abarca los versículos 1-12. Al final del versículo 12, la visión se interrumpe y comienza una audición. El profeta escucha mientras dos ángeles conversan en cuanto a lo que se le ha mostrado a Daniel. Precisamente en esa audición se da el plazo de los 2,300 días.

En otras palabras, el método estándar en Daniel para presentar períodos de tiempo es presentar primero la visión o la profecía propiamente dichas; después se da el período cronológico. Sin embargo, se entiende que el elemento temporal se relaciona directamente con la descripción anterior de la visión. Puede aplicarse el mismo modelo a la cuarta visión, consignada en Daniel 10-12. En este caso, los períodos cronológicos enunciados en el capítulo 12 (la conclusión de la visión) se relacionan directamente con los acontecimientos históricos descritos en el capítulo 11 (el cuerpo de la visión). Esto lo demostraremos lingüísticamente más tarde, pero aquí resumimos en forma de cuadro la relación (en términos de ubicación) entre la visión propiamente dicha y sus períodos temporales acompañantes:

Cuadro 1

	Daniel 7	Daniel 8	Daniel 10-12
Visión propiamente dicha	vers. 1-14	vers. 1-12	11: 1 – 12: 4
Elementos temporales	vers. 25	vers. 13-14	12: 5-13

La excepción a esta regla es la profecía que encontramos en Daniel 9: 24-27. Probablemente haya razón para esta excepción. La naturaleza de esa profecía es diferente. Daniel 7, 8 y 11 son lo que podemos llamar profecías históricas panorámicas, profecías que esbozan el surgimiento y la caída de naciones y de sus gobernantes. Daniel 2 también es de esta naturaleza, pero no contiene ningún período cronológico específico. Sin embargo, Daniel 9: 24-27 es una profecía más local y limitada.

Gabriel dice a Daniel que se trata de una profecía para «tu pueblo y [...] tu santa ciudad». No es una profecía histórica panorámica, sino una profecía que se centra en los judíos y su capital de Jerusalén, en Judea. El período cronológico se da al principio y se distribuye a lo largo de la profecía. Esta es otra forma de demostrar que la profecía de Daniel 9 está vinculada a la precedente. La profecía anterior (Dan. 8) acabó con un período cronológico, y esta comienza con otro, demostrando que se retoma nuevamente la temática del tiempo, objeto del vínculo.

Dejando a un lado la situación excepcional de Daniel 9, podemos decir que la distribución de los períodos cronológicos de Daniel 12 cuadra perfectamente con el mismo patrón, en relación con Daniel 11, que encontramos en el caso de las profecías de Daniel 7 y 8 y sus elementos cronológicos. No existe base estructural literaria para separar Daniel 12 del cuerpo principal de la profecía como un apéndice o un conjunto de glosas. Tomado en relación con otras críticas del punto de vista preterista mencionado anteriormente, este aspecto de la teoría preterista se apoya en una base extraordinariamente débil.

Vínculos verbales. Nos volvemos ahora a la cuestión de los enlaces lingüísticos específicos y directos entre la conclusión de la visión (12: 5-13) y el cuerpo de la misma (11: 1 – 12: 4). Mientras que la evidencia estructural literaria debilita la interpretación preterista, puede decirse que los vínculos lingüísticos debilitan la interpretación futurista. Estos vínculos no dejan lugar para que los períodos

cronológicos de Daniel 12 se apliquen después del momento en que Miguel se levanta (12: 1). Al contrario, esos períodos tienen que aplicarse antes de ese punto de la profecía. Así, no pueden ubicarse en el intervalo entre la segunda venida de Cristo y el comienzo del milenio. Trataremos esos períodos cronológicos siguiendo el orden en que se presentan.

1. ***Daniel 12: 7.*** El primero, constituido por tres tiempos y medio, aparece en Daniel 12: 7. Este pasaje está inextricablemente entrelazado con un pasaje y una coyuntura específicos de la profecía de Daniel 11 por los verbos y los sustantivos usados para expresar estas ideas. Los enlaces formados son demasiado estrechos como para romperlos. De esto podemos concluir que Daniel 12 no puede ser separado de Daniel 11. Véanse los cuadros 2 y 2a.

   Sería preciso recordar que Daniel 12: 7 es la respuesta que se da a una pregunta. Obviamente, la pregunta tenía que ver con la profecía que Daniel acababa de recibir (11: 1 – 12: 4). Daniel había preguntado: «¿Cuándo será el fin de estas maravillas?» (12: 6). En respuesta a esto, el ángel replicó bajo juramento que sería «por tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo. Y cuando se acabe la dispersión del poder del pueblo santo, todas estas cosas se cumplirán» (vers. 7).

   A no ser que esa pregunta y esa respuesta no tengan relación alguna con lo que Gabriel había dicho previamente al profeta, debería haber alguna prueba en el cuerpo de la profecía en cuanto a cuándo ocurrió esta dispersión del poder del pueblo santo. De hecho, la hay. Hay precisamente un lugar en el cuerpo de la profecía en el que se describe la persecución de los santos; se trata de Daniel 11: 32-35. Según la naturaleza del contenido del pasaje, único en todo Daniel 11, aquí precisamente debiera aplicarse el período cronológico de Daniel 12: 7. Los vínculos lingüísticos entre Daniel 11: 32-35 (cuerpo) y Daniel 12: 7-10 (conclusión), que demuestran la naturaleza directa de su conexión, pueden esquematizarse como sigue:

Cuadro 2

La gran persecución*

Daniel 11: 32-35	Daniel 12: 7-10
1. «[...] a los violadores [מַרְשִׁיעֵי {*maršîʿê*}] del pacto» (vers. 32).	
2. «Los sabios [ומַשְׂכִּילֵי {*ûmaśkîlê*}] del pueblo instruirán [יָבִינוּ {*yāḇînû*}] a muchos» (vers. 33).	
3. «Algunos de los sabios [הַמַּשְׂכִּילִים {*hammaśkîlîm*}] caerán para ser depurados [לִצְרוֹף {*liṣrôp̄*}],»	
4. «limpiados [ולְבָרֵר {*ûləḇārēr*}]»	4. «Muchos serán limpios [יִתְבָּרֵרוּ {*yiṯbārărû*}]»
5. «y emblanquecidos [וְלַלְבֵּן {*wəlalbēn*}]»	5. «emblanquecidos [וְיִתְלַבְּנוּ {*wəyiṯlabbənû*}]»
	3. «y purificados [וְיִצָּרְפוּ {*wəyiṣṣārp̄û*}];»
6. «hasta el tiempo determinado» (vers. 35).	1. «los impíos [רְשָׁעִים {*rəšāʿîm*}] procederán impíamente [וְהִרְשִׁיעוּ {*wəhiršîʿû*}]»
	2a. «y ninguno de los impíos [רְשָׁעִים {*rəšāʿîm*}] entenderá [וְלֹא יָבִינוּ {*wəlōʾ yāḇînû*}];»
	2b. «pero los entendidos [וְהַמַּשְׂכִּלִים {*wəhammaśkīlîm*}] comprenderán» (vers. 10).

*Nota: Las oraciones citadas aparecen en sus pasajes respectivos en el orden en que están numeradas.

Tenemos documentados aquí seis paralelos verbales. En Daniel 11: 32-35 se usan cinco de estos términos una vez, y uno de ellos se usa dos veces. En Daniel 12: 7-10 se usan cuatro de estos términos una vez, y uno se usa dos veces, y tres veces otro. No puede haber duda de que, sobre la base de estos firmes vínculos lingüísticos, estos dos pasajes hablan de lo mismo. Así, el período cronológico de Daniel 12: 7 debería aplicarse para establecer la duración y la fecha de la persecución descrita en Daniel 11: 32-35.

Este es el lugar en el cuerpo de la profecía al que pertenece este período de tiempo profético. No pertenece a una era posterior al final de la profecía. Antes bien, pertenece al núcleo mismo del cuerpo de la profecía, ubicado en su tronco principal a lo largo del tiempo y los acontecimientos. El Cuadro 2a resume estos mismos vínculos y puede resultar útil para los lectores poco familiarizados con el hebreo. Obsérvese que aunque las formas puedan variar en los dos pasajes, estos seis paralelos verbales proceden de las mismas raíces.

Cuadro 2a

Resumen de seis paralelos hebreos de Daniel 11: 32-35 y 12: 7-10			
Raíz	Formas de Daniel 11: 32-35	Formas de Daniel 12: 7-10	Traducción (idea raíz)
1. רשׁע [*rš*ʿ]	*maršîʿê*	*rəšāʿîm* *wəhiršîʿû* *rəšāʿîm*	"proceder impíamente"
2. שׂכל [*śkl*]	*ûmaśkîlê hammaśkîlîm*	*wəhammaśkīlîm*	"tener perspicacia"
3. בין [*byn*]	*yāḇînû*	*yāḇînû* *wəlōʾ yāḇînû*	"entender"
4. צרף [*ṣrp*]	*liṣrôp̄*	*wəyiṣṣārpû*	"purificar"
5. ברר [*brr*]	*ûləḇārēr*	*yiṭbārărû*	"limpiar"
6. לבן [*lbn*]	*wəlalbēn*	*wəyiṭlabbənû*	"emblanquecer"

2. ***Daniel 12: 11.*** Pasando a continuación a Daniel 12: 11, observamos que no puede haber duda del punto al que pertenece este período cronológico. Está relacionado directamente con Daniel 11: 31. Las fases más notables de estos dos pasajes pueden citarse lado a lado, y los enlaces verbales más importantes pueden notarse en la transcripción. Véase el Cuadro 3:

Cuadro 3

La abominación desoladora	
Daniel 11: 31	Daniel 12: 11, LBA
«Se levantarán sus tropas, que profanarán el santuario y la fortaleza, *quitarán* [וְהֵסִירוּ {*wəhēsîrû*}] el *sacrificio continuo* [הַתָּמִיד {*hattāmîḏ*}] y *pondrán* [וְנָתְנוּ {*wənāṯnû*}] la *abominación* [הַשִּׁקּוּץ {*haššiqqûṣ*}] *desoladora* [מְשֹׁמֵם {*məšômēm*}]».	«A partir del momento en que sea *abolido* [הוּסַר {*hûsar*}] el sacrificio perpetuo [הַתָּמִיד {*hattāmîḏ*}] e instalada [וְלָתֵת {*wəlāṯēṯ*}] la abominación [שִׁקּוּץ {*šiqqûṣ*}] de la desolación [שֹׁמֵם {*šōmēm*}], pasarán mil doscientos noventa días».

Ahora podemos confeccionar para Daniel 12: 11 y Daniel 11:31 el mismo tipo de tabulación que hicimos para Daniel 12: 7-10 en relación con Daniel 11: 32-35. En hebreo hay cinco paralelos verbales directos entre esos dos pasajes. La principal diferencia entre ambos pasajes es que Daniel 11: 31 está escrito en voz activa y 12: 11 lo está en voz pasiva. El primero dice quiénes harían las cosas mencionadas, mientras que el segundo pone el acento en lo que había de hacerse. No obstante, los lazos lingüísticos son tan fuertes que no puede haber duda de que los dos pasajes hablan precisamente de lo mismo. Esto quiere decir que los 1,290 días presentados por Daniel 12: 11 deberían aplicarse a Daniel 11 en ese punto en que ocurren los acontecimientos descritos en el versículo 31. Decididamente, este período cronológico está relacionado con los acontecimientos de 11: 31. No puede ponerse más tarde en la secuencia de la profecía, ni en ningún momento futuro más allá del final de la profecía. Estas relaciones se tabulan en el Cuadro 3a para mostrar las cinco raíces comunes que aparecen en ambos pasajes.

Cuadro 3a

Resumen de paralelos hebreos de Daniel 11: 31 y 12: 11			
Raíz	Formas de Daniel 11: 31	Formas de Daniel 12: 11	Traducción (idea raíz)
1. סור [*swr*]	*wəhēsîrû*	*hûsar*	"apartar"
2. תָּמִיד [*tāmîḏ*]	*hattāmîḏ*	*hattāmîḏ*	"continuo"
3. נתן [*ntn*]	*wənāṯnû*	*wəlāṯēṯ*	"dar"
4. שִׁקּוּץ [*šiqqûṣ*]	*haššiqqûṣ*	*šiqqûṣ*	"abominación"
5. שמם [*šmm*]	*məšômēm*	*šōmēm*	"estar horrorizado, desolado"

Podemos ahora resumir las relaciones que se han desarrollado a partir de nuestra comparación de estos dos grupos de pasajes. Según sus características conjuntas, puede determinarse que los tres tiempos y medio de Daniel 12: 7 deberían usarse para datar la persecución de Daniel 11: 32-34. Es también evidente que los 1,290 días de Daniel 12: 11 deberían usarse para datar la eliminación del continuo y el establecimiento de la abominación desoladora en Daniel 11: 31. Estos son los emplazamientos en el flujo de los acontecimientos de Daniel 11 en los que deberían ubicarse estos períodos cronológicos. Los períodos cronológicos no se enmarcan en un momento posterior de la profecía, ni pertenecen a un momento posterior a su terminación, como idea sobrevenida. Están íntimamente vinculados con la profecía precedente en estos puntos.

3. ***Daniel 11: 40.*** De especial importancia en relación con esto es la referencia al «tiempo del fin» en Daniel 11: 40. En el libro de Daniel, el tiempo del fin no es el fin del tiempo, como si fuera un instante en el tiempo en el que las cosas llegan a su conclusión. Al contrario, en el libro de Daniel el tiempo del fin es un período (*cf.* 8: 17; 11: 35; 12: 4) en el que curren acontecimientos, y Daniel 11: 40-45 describe algunos de ellos.

   En este punto surge la pregunta de qué relación existe entre los períodos cronológicos de Daniel 12 y el «tiempo del fin» profetizado al final de Daniel 11. La respuesta ya se ha dado antes. *Ocurren antes del mismo.* No son lapsos que pertenezcan al tiempo del fin. No delimitan acontecimientos que ocurran en el tiempo del fin. Ocurren antes de esa era. Sabemos que es así porque los 1,290 días de Daniel 11: 31 y los 1,260 días de Daniel 11: 32-35 ocurren en esta profecía *antes* de que el tiempo del fin aparezca en Daniel 11: 40. Esto imposibilita conectar los períodos cronológicos de los 1,260 y los 1,290 días con nada que tenga que ver con la segunda venida de Cristo y el inicio del milenio, como ha sido defendido por los intérpretes futuristas o dispensacionalistas.

   Este estudio no es un análisis detallado de las aplicaciones históricas. Es, más bien, un estudio contextual y de contenido de las relaciones de esos períodos cronológicos en el texto de Daniel 11 y 12. Cuando se estudia el texto de forma meticulosa, puede verse que la interpretación preterista no encaja bien. Las aplicaciones históricas propuestas para esos lapsos cronológicos no se ajustan a

nuestro conocimiento de la duración del tiempo derivado de fuentes históricas. Daniel 12 no es un apéndice desencaminado con una serie cada vez más prolífica de profecías fallidas. Tampoco encajan bien con acontecimientos posteriores a la segunda venida de Cristo y que precedan al milenio, como han mantenido los intérpretes futuristas. De acuerdo con el encuadre en que se inician en la profecía según sus conexiones lingüísticas, deberían preceder el tiempo del fin, no seguirlo. Por lo tanto, teniendo en cuenta la relaciones intratextuales, los 1,260 y los 1,290 días de Daniel 12 no pertenecen a la época de Antíoco Epífanes, allá por el siglo II a.C., como sostienen los preteristas; ni pertenecen al tiempo del fin, como mantienen los futuristas; sino que están relacionados de forma óptima con el núcleo del devenir histórico, tal como aparecen en Daniel 11: 31 y 11: 32-35, según sostiene el punto de vista historicista. Las aplicaciones históricas detalladas de ello deben reservarse para otra ocasión, así como los comentarios historicistas que ya han tratado estos lapsos cronológicos.

4. ***Daniel 12: 12.*** Con el lapso de los 1,335 días el ángel no hace más que pronunciar una bendición sobre quien «espere, y llegue» al final de ese período. No se explica por qué esas personas habrían de ser dichosas. No disponemos de paralelos lingüísticos como el vínculo de los tres tiempos y medio y los 1,290 días con emplazamientos definidos de Daniel 11. Por otra parte, nadie defiende que el período de 1,335 días deba ser disjunto del período de los 1,290 días. Todas las escuelas de interpretación coinciden al menos en esto: Los tres lapsos cronológicos de Daniel 12 deben estudiarse conjuntamente.

   El sentido obvio de los versículos 11-12 vincula entre sí los períodos de los 1,290 y los 1,335 días con una relación especial. Dado que puede demostrarse, por razones lingüísticas, que el período de los 1,290 días está circunscrito al emplazamiento temporal de los acontecimientos de Daniel 11: 31, podemos llegar a la conclusión de que el período de los 1,335 días comienza a la vez, con los mismos acontecimientos. El punto de vista historicista expresado por U. Smith en el sentido de que estos períodos comienzan en 508 d.C. y terminan en 1798 y 1843, respectivamente, cuadra bien aquí con los datos bíblicos.[16]

16. Véase la nota 14.

En cuanto a la "bendición" al final de los 1,335 días de Daniel 12: 12, podemos buscar conexiones apocalípticas en otro frente. Resulta de interés observar que se pronuncia una bienaventuranza en el libro de Apocalipsis para cierto grupo escatológico. Me refiero a la bendición que se pronuncia sobre los que mueren en el Señor en relación con los mensajes de los tres ángeles. Los mensajes propiamente dichos se encuentran en Apocalipsis 14: 6-12, y la bendición concomitante se encuentra en el versículo 13. La segunda venida de Jesús se describe inmediatamente después, en el versículo 14.

He aquí, entonces, una bendición que se produce cerca del momento de la venida de Jesús, pero que la precede. Se pronuncia en relación con el juicio que se anuncia en Apocalipsis 14: 6. Ese juicio debería identificarse por medio de las profecías en cuanto al juicio en el tribunal celestial en Daniel 7-8. El juicio se describe en el capítulo 7, y su época (1844) se anuncia en el capítulo 8. Sería natural y lógico que esta bendición que encontramos al final de Daniel tuviera relación con ese juicio, la conclusión del cual también ha sido descrita anteriormente en Daniel 12: 1-4.

Teniendo en cuenta estas conexiones potenciales, puede sugerirse que la bendición pronunciada en Daniel 12: 12, en relación con un juicio datado proféticamente, está vinculada con la bendición que se pronuncia en el libro de Apocalipsis después de que ese juicio ha comenzado, pero antes de que acabe con la venida de Cristo. Por ello, presentamos la sugerencia de que probablemente pueda considerarse que la bendición de Daniel 12: 12 complementa la bendición de Apocalipsis 14: 13 en el NT. La primera bendice a las personas que tengan el privilegio de ver el comienzo del juicio final en el cielo, que reconciliará todas las cosas. La segunda bendice a los creyentes que puedan morir durante el tiempo y la predicación de ese juicio.

Apocalipsis 12

El mismo período profético que encontramos en Daniel 12: 7 aparece dos veces en Apocalipsis 12. En el versículo 14 aparece como tres tiempos y medio; en el versículo 6 se equipara a 1,260 días.

Su interpretación sigue los mismos patrones que por lo general encontramos en la bibliografía dedicada a Daniel y el Apocalipsis. Los

preteristas sitúan los acontecimientos de este capítulo y sus lapsos cronológicos en el siglo I de la era cristiana. Los futuristas, en especial los futuristas dispensacionalistas, sitúan este lapso cronológico, así como la persecución asociada con él, en el fin del mundo, en la época de una gran tribulación que se supone que ocurrirá en la segunda mitad de los últimos siete años de la historia universal. Por otra parte, los historicistas entendemos que esta profecía utiliza tiempo simbólico (= 1,260 años) y la aplicamos a la gran persecución de la iglesia verdadera durante la Edad Media (538–1798). Las diferencias entre estos enfoques pueden destacarse por medio de comentarios de los intérpretes.

Enfoques preteristas. Al hablar de la persecución descrita en Apocalipsis 12, Mounce da, por así decirlo, un paso atrás para determinar «la causa subyacente a la hostilidad que está a punto de desatarse contra la iglesia».[17] Trata el asunto de la persecución presente en este capítulo de forma más bien general, pero interpreta el versículo 6 como sigue: «La mujer huye al desierto para ser sustentada allí por Dios durante 1,260 días. La huida de la mujer puede reflejar en parte la huida de la iglesia palestina a Pella, al comienzo de la guerra judaica en el año 66 d.C. Con frecuencia, los hijos de Dios han tenido que huir».[18]

J. M. Ford presenta un énfasis similar en el siglo I cuando interpreta que la mujer es la comunidad de cristianos del siglo I, una comunidad, dicho sea de paso, un tanto restringida: «Si la mujer es la comunidad fiel, tal como aparece en Qumrán, es una comunidad que vive, que trabaja, que ora y que lucha en compañía con los ángeles buenos, que pueden incluso estar incluidos en la iconografía de las estrellas que rodean su cabeza».[19] Esta autora generaliza en su comentario sobre la unidad cronológica. La mujer es sustentada durante tres tiempos y medio o 1,260 días, «lo que quizá signifique hasta el final de la persecución. [...] Es un tiempo de prueba que sobreviene antes del comienzo final del reino de Dios. También representa lo contrario que eternidad. Pero también puede ser, además, un número mesiánico».[20]

17. R. H. Mounce, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Grand Rapids, 1977), 234.
18. *Ibíd.*, 239.
19. J. M. Ford, *Revelation* [Apocalipsis], AB, 38 (Garden City, Nueva York, 1975): 200.
20. *Ibíd.*, 202.

Enfoque futurista. Al otro extremo del espectro encontramos al intérprete dispensacionalista J. F. Walvoord. En este sistema la mujer no es la iglesia, sino Israel, tal como existirá en los últimos días, en el transcurso de la gran tribulación. El elemento temporal (1,260 días) es tiempo literal, pero el período se da en el extremo opuesto de la era cristiana con respecto al punto en el que querrían situarlo los intérpretes preteristas. Walvoord admite la gran sima que tiene que existir entre esta aplicación escatológica del período de 1,260 días y el comienzo de nuestra era (siendo Israel la madre del Mesías):

> Sin embargo, la atención se dirige a continuación a la madre del niño, representada nuevamente como Israel. Aquí se la ve en el tiempo de la gran tribulación, huyendo al desierto a un lugar preparado por Dios, donde se cuida de ella durante 1,260 días (una vez más, la duración exacta de tres años y medio). Obviamente, hay un lapso tremendo entre los versículos 5 y 6, pero no se trata de una incidencia poco común en la profecía; se habla a menudo de la primera y la segunda venida de Cristo en la misma tónica. Dado que Israel disfruta de una tranquilidad y una seguridad comparativas en los primeros tres años y medio de la septuagésima semana de Daniel (Dan. 9: 27), la referencia tiene que ser a la conservación de parte de la nación de Israel en el transcurso de la gran tribulación para aguardar la segunda venida de Cristo.[21]

Este autor hace un comentario y una aplicación similar de los tres tiempos y medio del versículo 14, dado que considera que delimitan el mismo período de persecución mencionado en el versículo 6. «El elemento temporal del sufrimiento de Israel se describe como "tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo". Nuevamente, esto parece ser una referencia a los tres años y medio, siendo una unidad la mención a tiempo, siendo dos unidades la segunda referencia a tiempos, que la suma de medio tiempo convertiría en tres unidades y media. Encontramos una referencia paralela en Daniel 7: 25 y 12: 7, que alude al mismo período de la gran tribulación».[22]

Enfoque idealista. A diferencia de los preteristas, que ponen este período cronológico (tres tiempos y medio; 1,260 días) al comienzo de la era cristiana, y de los futuristas, que lo pone al final de la historia, hay quienes lo hacen más genérico. Los idealistas aplican el

21. J. F. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ* [La revelación de Jesucristo] (Chicago, 1966), 191.
22. *Ibíd.*, 195.

período a la era cristiana en general. Los comentarios de P. E. Hughes representan este punto de vista:

> Allí, *sustentada* por Dios, se le permite sobrevivir durante *mil doscientos sesenta días*, definidos después, más abajo, en el versículo 14, como «tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo» y, en 13: 5, como «cuarenta y dos meses», es decir, durante un período de duración limitada que es breve en comparación con la ilimitada eternidad de paz y libertad que seguirá en el cielo nuevo y la tierra nueva. [...] El simbolismo de la visión de Juan presenta la historia del pueblo de Dios, para el que el desierto es el mundo en su estado caído y su hostilidad hacia la verdad.[23]

Hughes añade a este un comentario similar sobre los tres tiempos y medio del versículo 14. Afirma más claramente que los elementos temporales (vers. 6, 14) simplemente simbolizan toda la era cristiana:

> Este período denota tres años y medio, y es lo mismo que los 1,260 días del versículo 6 y que los cuarenta y dos meses de 13: 5. Simboliza el tiempo, limitado por Dios, de la persecución de la iglesia sobre la tierra por parte de Satanás, o sea, el tiempo entre las venidas de Cristo.[24]

Enfoque historicista. La escuela historicista, siguiendo el principio día-año, delimita los 1,260 años a cierta porción de la era cristiana, no a la era en su totalidad. La porción de la era cristiana a la que se aplica este lapso cronológico profético es el de la Edad Media, en el que los miembros de la verdadera iglesia de Dios tuvieron que huir a lugares más remotos debido a las persecuciones lanzadas contra ellos.

El comentario de U. Smith, citado ya anteriormente en relación con Daniel 11-12, es representativo de este punto de vista. Smith define con claridad esta posición en su comentario sobre Apocalipsis 12: 6:

> La iglesia huyó al desierto cuando el papado quedó firmemente establecido en 538, y allí fue sustentada por la palabra de Dios y el ministerio de los ángeles durante la larga, sombría y sangrienta dominación de aquel poder durante 1,260 años.[25]

---

23. P. E. Hughes, *The Book of Revelation* [El libro de Apocalipsis] (Grand Rapids, 1990), 137.
24. *Ibíd.*, 141.
25. Smith, *Las profecías de Daniel y el Apocalipsis* [Mountain View, California, 1971], 2: 193.

Reitera este punto de vista en su comentario sobre Apocalipsis 12: 14:

> La mención del plazo durante el cual la mujer es mantenida en el desierto, «un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo», en una frase similar a la usada en Daniel 7: 25, nos proporciona la clave para explicar este último pasaje. El mismo plazo se llama en Apocalipsis 12: 6 «mil doscientos y sesenta días». Esto demuestra que un «tiempo» es un año, 360 días; dos «tiempos», dos años, o 720 días; y «la mitad de un tiempo», medio año, o 180 días, lo cual da un total de 1,260 días. Como son días simbólicos, significan 1,260 años literales.[26]

Así, el patrón que hallamos entre los expositores es el mismo que encontramos en el caso de Daniel, en la sección anterior de nuestro estudio. Los intérpretes preteristas ponen estos lapsos cronológicos proféticos en tiempos pasados; los futuristas los ponen aún en el futuro; y los historicistas los aplicamos situándolos en el devenir histórico desde tiempos pasados hasta tiempos modernos. La cuestión es cuál de estos puntos de vista favorece el texto. ¿Qué elementos hay en el pasaje que dan su apoyo a una u otra de estas interpretaciones?

Nuestro estudio de este capítulo es sobre la estructura literaria, el contexto y el contenido, para ver de qué forma estos aspectos de los pasajes objeto de estudio abordan esta cuestión. De modo que, una vez más, abordaremos en primer lugar la estructura literaria. Puede decirse que es un elemento esencial para la comprensión del texto de Apocalipsis 12.

Una vez que se entiende la estructura, el patrón que presenta da un firme apoyo a la perspectiva historicista, que entiende que este texto y sus lapsos cronológicos se aplican a la era cristiana. De hecho, cuando se aprecia este aspecto del texto, se revela lo notable que es este pasaje, que abarca la era de la iglesia desde el primer advenimiento de Cristo hasta la fase final de la iglesia antes de la segunda venida en tan solo 17 versículos.

He tratado la estructura literaria de Apocalipsis 12 en un estudio anterior.[27] Dada la relevancia de ese estudio para nuestro objetivo actual, se repite aquí textualmente una porción significativa de esa monografía. Ello debería presentar una clara visión general de la estructura literaria presente en Apocalipsis 12.

---

26. *Ibíd.*, 197.
27. W. H. Shea, "The Parallel Literary Structure of Revelation 12 and 20" [La estructura literaria paralela de Apocalipsis 12 y 20], *AUSS* 23 (1985): 37-54.

La estructura literaria de Apocalipsis 12

Con independencia de cualquier dificultad interpretativa, la progresión de ideas en Apocalipsis 12 es sencilla. Tal como ilustran los esquemas de los comentarios, las transiciones que se producen entre las principales unidades o secciones de ideas en el capítulo están relativamente bien delimitadas.

El relato comienza con una sección de cinco versículos que representa un conflicto entre una mujer glorificada (vers. 1-2) —normalmente interpretada como la iglesia (o Israel como fase previa de la iglesia)— y el dragón (vers. 3-4) —normalmente interpretado como el diablo o sus agentes terrenales—. El quid de este conflicto gira en torno al hijo varón que da a luz la mujer. Dado que este hijo varón fue arrebatado para el trono de Dios y ha de gobernar a todas las naciones con una vara de hierro (vers. 5), por lo común —aunque no universalmente— los comentarios entienden que representa a Jesucristo. Así, podemos identificar esta sección inicial del capítulo 12, de cinco versículos, como una descripción de la fase inaugural del conflicto entre el dragón y la mujer.

Debiera entenderse que el siguiente versículo de este relato (vers. 6) representa una transición hacia una sección intermedia que aborda con más detalle el conflicto entre el dragón y la mujer. Este versículo de transición indica que, tras haber dado a luz al hijo varón, la mujer, ahora identificable de forma más definida con la iglesia, encontró necesario huir al desierto para sobrevivir. Allí se quedó, protegida por Dios, durante un lapso temporal especificado: 1,260 días.

En este punto, el flujo del relato que tiene que ver con el conflicto entre el dragón y la mujer se interrumpe para incluir una sección parentética (vers. 7-12) que explica el origen de la enemistad hacia la mujer. Esta sección del relato es en parte descriptiva (vers. 7-9) y en parte hímnica (vers. 10-12). La primera porción de esta sección central describe un conflicto en el cielo entre el dragón («la serpiente antigua, que se llama Diablo y Satanás» [vers. 9]) y sus ángeles con Miguel, el jefe de los ángeles de parte de Dios. Miguel y su hueste salieron victoriosos, y el dragón y sus huestes fueron arrojados a la tierra. La segunda parte de esta sección central celebra la derrota del dragón y advierte de su enemistad a los habitantes de la tierra.

Se han dado varias interpretaciones diferentes a esta sección central. Algunos intérpretes ven en ella una descripción de un conflicto

en el que se originó el mal antes de la creación de la humanidad. Otros lo ven como una descripción de la victoria obtenida por Dios sobre el diablo en el momento de la encarnación de Cristo. Otro grupo adicional lo ve como una victoria lograda por Dios mediante la expiación de Cristo sobre la cruz. Aquí nuestro objetivo no es presentar una exégesis o interpretación detallada de este pasaje. Es, más bien, ver dónde encajan estos versículos en la estructura literaria del capítulo. Ese extremo está claro, aunque los comentaristas puedan diferir en su interpretación del propio texto. Estos versículos constituyen un bloque central del material del capítulo; y el devenir principal del relato que está más directamente relacionado con el conflicto entre el dragón y la mujer se reanuda tras este excurso.

Por lo tanto, la siguiente sección del relato, los versículos 13-16, vuelve al tema de la mujer en el desierto, sometida al ataque del dragón. En el versículo 6, que hemos destacado anteriormente, se contemplan fundamentalmente las acciones de la mujer. Ese tema vuelve a tratarse en el versículo 14. El versículo 15, no obstante, continúa con otro aspecto del tema: las acciones del dragón contra la mujer durante su estancia en el desierto. La persiguió hasta allí y arrojó un gran torrente contra ella para arrastrarla. Sin embargo, la tierra ayudó a la mujer, e hizo que el torrente resultase vano (vers. 16). Vuelve a darse el tiempo que la mujer pasó en el desierto; en este caso, «un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo» (vers. 14), que es equivalente a los 1,260 días mencionados en el versículo 6.

De cara a la estructura literaria, es importante observar la estrecha correspondencia entre el contenido de los versículos 14 y 6:

Apocalipsis 12: 6	*Apocalipsis 12: 14*
«La mujer huyó al desierto, donde tenía un lugar preparado por Dios para ser sustentada allí por mil doscientos sesenta días»	«Pero se le dieron a la mujer las dos alas de la gran águila para que volara de delante de la serpiente al desierto, a su lugar, donde es sustentada por un tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo»

Una comparación de la fraseología griega encontrada en estos dos versículos indica que se usan las mismas palabras en ellos para «al desierto» y el «lugar» al que huyó la mujer. Se usa la misma raíz verbal para 'sustentar' con formas diferentes en sus dos apariciones. Aunque los verbos 'huir' y 'volar' no son lo mismo, transmiten una

idea similar. Por último, ambos versículo terminan con un período cronológico, y esos lapsos debieran equipararse.

Teniendo en cuenta estas relaciones léxicas específicas, y también por las relaciones temáticas presentes, es evidente que el contenido de estos dos versículos establece una conexión directa entre ellos y que, de hecho, el versículo 6 y los versículos 13-16 forman una estructura envolvente que rodea la sección central de los versículos 7-12. Específicamente, el versículo 6 presenta una afirmación inicial en cuanto a la huida de la mujer al desierto, mientras que los versículos 13-16 proporcionan una afirmación que amplia y concluye el mismo asunto. Así, la afirmación completa o global en cuanto al período intermedio del conflicto entre el dragón y la mujer ha sido dividida, y sus dos partes se han utilizado para enmarcar o envolver la declaración central sobre la guerra en el cielo entre Miguel y el dragón.

El versículo final del capítulo, el 17, se refiere a la fase tercera y final del conflicto entre el dragón y la mujer. En este caso, al final de los 1,260 días, el dragón se propone hacer la guerra al resto de la simiente o de la descendencia de ella. La naturaleza de este conflicto final se explica con más detalle en los dos capítulos siguientes, que constituyen, junto con este, el bloque de profecías de Apocalipsis 12-14.

Hay cierto enlace temático entre el inicio y el final de Apocalipsis 12. Ambos abordan el ataque del dragón contra la descendencia de la mujer. En el primer caso, es objeto de ataque su descendencia principal, el hijo varón; en el segundo caso, el objetivo es el resto de la descendencia de ella. Además, debiera interpretarse que el hijo varón del comienzo del relato se refiere a Jesús, ya que el remanente del final del relato tiene el testimonio de Jesús. Y, por último, en el versículo 4, el dragón «se paró» frente a la mujer cuando estaba a punto de dar a luz a su hijo, y, al final del relato, el dragón se paró sobre la arena del mar. (En ambos pasajes está presente la misma raíz verbal. Hay quienes sostienen que esta última afirmación debería ir unida a Apocalipsis 13, pero su correlación léxica sugiere que pueda estar ubicada, con total corrección, al final de Apocalipsis 12).

A partir de este vistazo general de Apocalipsis 12, el contenido de este capítulo puede reducirse a un esquema básico:

A. Vers. 1-5	Primera parte del conflicto entre el dragón y la mujer
B^1. Vers. 6	Parte intermedia del conflicto entre el dragón y la mujer
X. Vers. 7-12	Conflicto entre Miguel y el dragón en el cielo
B^2. Vers. 3-16	Parte intermedia del conflicto entre el dragón y la mujer (reanudación)
C. Vers. 17	Parte final del conflicto entre el dragón y la mujer

Aplicaciones históricas generales. Habiendo esquematizado el pasaje de esta manera, podemos trazar algunas aplicaciones históricas generales.[28] No es preciso abordar aquí detalles específicos, pero puede darse una visión de conjunto de todo el alcance del capítulo. En compañía de la mayoría de los comentaristas (incluidos algunos de los citados anteriormente), que entienden que la mujer es la iglesia, podemos ver que se presentan tres fases en el conflicto en el que está implicada la mujer o la iglesia.

La primera fase del conflicto con el diablo (vers. 1-5) debería referirse a los primeros tiempos de la iglesia. El conflicto final (vers. 17) debería referirse a la fase final de la iglesia aquí en la tierra. Entre estos dos polos, encontramos a la iglesia en el desierto, la iglesia perseguida. Dada la posición intermedia de esta fase de la iglesia en el relato, debería tratarse de la iglesia en la Edad Media, es decir, la iglesia verdadera o pura de ese período, la iglesia que fue perseguida y empujada al desierto y a las porciones más remotas de la tierra en pos de protección.

Así, el relato del capítulo nos presenta a la iglesia primitiva, a la iglesia pura de la Edad Media y a la iglesia de los últimos días. En el breve espacio de 17 versículos, el relato ha abarcado estas tres fases fundamentales de la historia de la iglesia.

En el centro de este panorama, el capítulo enmarca la lucha entre Cristo y Satanás, el conflicto que subyace a todo lo demás. El principio que se ha desarrollado en estas fases de la historia de la iglesia es el antagonismo del diablo y sus huestes malignas desplegadas contra la iglesia. No es una lucha nueva. Empezó antes de que hubiera iglesia. Al poner esta escena en el centro de su visión de conjunto, Juan, bajo inspiración, ha identificado el principio que se desarrollaba en esta era de la historia de la iglesia.

28. La porción de mi artículo citado más arriba proviene de *ibid.*, 39-42.

Es evidente de inmediato que lo que la profecía contempla de la historia de la iglesia no encaja ni con la interpretación preterista ni con la futurista. Si apoyase la interpretación preterista, debería haberse concentrado únicamente en la primera fase de la historia de la iglesia, en el período del Imperio Romano, donde los preteristas sitúan todo esto. Pero su punto de vista va más allá de ese punto, mucho más allá. Si apoyase la perspectiva futurista de la profecía, debiera haberse concentrado únicamente en la fase final de la historia de la iglesia. En cambio, se inicia con el comienzo de la historia de la iglesia, cuando el Cristo de esa iglesia vino a este mundo y luego ascendió al cielo para ministrar por él. Es clara la prueba de que este relato presenta un devenir histórico continuo que surca la era cristiana; por ello, tiene una compatibilidad máxima en su perspectiva con el punto de vista historicista o histórico continuo.

Ubicación de los períodos cronológicos. También podemos formularnos la pregunta de dónde se sitúan los períodos cronológicos en el capítulo. ¿Se encuentran en la fase inicial, en la central o en la final del peregrinaje de la mujer en la tierra? Si se encontrasen en el primer segmento, favorecerían la posición preterista. Si se encontrasen en la fase final, favorecerían la posición futurista. Pero no se encuentran en ninguna de las dos. Antes bien, los períodos cronológicos se hallan en el segmento central de esa historia de la iglesia. Se encuentran en conexión con el segmento que abarca el núcleo de la era. Esto es compatible en grado sumo con la perspectiva histórica de esta profecía.

De hecho, esas dos declaraciones combinadas y enlazadas en cuanto al tiempo (vers. 6, 14) se aúnan a la hora de enmarcar el tema central del capítulo: el gran conflicto en el cielo. El autor presenta su primera afirmación en cuanto al tiempo en el versículo 6. Acto seguido, da una descripción (vers. 7-12) de la guerra en el cielo entre Miguel y el dragón. A continuación, vuelve a retomar el tema del tiempo, repitiendo con palabras casi idénticas el mismo lapso cronológico mencionado previamente (vers. 14).

Así, desde el punto de vista de la los enlaces lingüísticos, y desde el punto de vista de la estructura literaria, estas declaraciones emparejadas en cuanto al tiempo pertenecen a la mitad del relato, en la mitad de la historia que narra el capítulo y, por lo tanto, a la Edad Media de la historia de la iglesia. Ninguno de ellos pertenece al tiempo del fin. La historia de la iglesia en el tiempo del fin no se aborda hasta el último versículo del capítulo (vers. 17).

Apocalipsis 13

Llegamos ahora a una tercera afirmación importante sobre tiempo profético similar a la presentada en Daniel 11-12 y Apocalipsis 12. En esos relatos anteriores, el período cronológico se dio como 1,260 días o como tres tiempos y medio. En este nuevo relato se da como 42 meses (13: 5). No cabe duda de que hablamos del mismo lapso cronológico profético e histórico, dado que 42 meses, usando un mes profético esquemático, con un número uniforme de treinta días, proporcionan un lapso temporal que también equivale a tres años y medio o 1,260 días.

Interpretaciones de los expositores

Enfoque preterista. Volvemos a hallar la misma distribución de interpretaciones que encontramos anteriormente en relación con los otros pasajes estudiados más arriba. Los preteristas ubican esos acontecimientos en el siglo I d.C., en el período de la Roma imperial. Tal como señala J. M. Ford, «los monstruos representan al Imperio Romano y a quienes cooperan con él».[29] En cuanto a los 42 meses de la autoridad de la bestia, Ford la relaciona, por paralelismo, con la persecución de los judíos a manos de Antíoco Epífanes. Así, se convierte en un símbolo «de un período de terror y de maldad demoníaca antes de la victoria final de Dios».[30] En este caso particular, también puede estar relacionado con la profanación del templo de Jerusalén, ya sea por parte de Calígula o de Tito (o de ambos).[31]

Enfoque futurista. Los dispensacionalistas coinciden en que se trata del Imperio Romano, pero del Imperio Romano resurgido en el tiempo del fin, no el Imperio Romano de los días de Jesús y los apóstoles. Así, Walvoord señala: «La identidad de esta bestia es muy clara en su referencia al Imperio Romano renacido, ya que la descripción es similar a la encontrada en Daniel 7: 7-8 y en Apocalipsis 12: 3 y 17: 3, 7. La fase del imperio representada por la bestia es el período posterior al surgimiento del cuerno pequeño, futuro gobernante mundial, que desplaza a tres de los cuernos (Dan. 7: 8). La descripción encaja en el tiempo del imperio durante la gran tribulación».[32]

29. Ford, *Revelation*, 218.
30. *Ibíd.*, 222.
31. *Ibíd.*, 223.
32. Walvoord, *The Revelation of Jesus Christ*, 197-98.

Como cabía esperar, su posición sobre los 42 meses está relacionada con esta interpretación: «Su autoridad [la del anticristo individual futuro] prosigue cuarenta y dos meses».[33]

Enfoque historicista. Los intérpretes historicistas también en esto mantienen su coherencia. En esta escuela de pensamiento, la bestia se identifica también con Roma. Sin embargo, dados los aspectos manifiestamente religiosos de su carácter y actividades, es identificada con la fase religiosa de la actividad romana, epitomizada en el papado. En este caso, la Roma imperial (simbolizada en un papel secundario por el dragón rojo [cap. 12]) precede a la bestia con aspecto de leopardo (cap. 13). Esta recibe del primero «su poder, su trono y gran autoridad» (vers. 2). Urías Smith lo expresó de forma sucinta: «En el vers. 1 de Apocalipsis 13, se nos hace retroceder al tiempo en que la bestia semejante a un leopardo, sucesora del dragón, inicia su carrera. La iglesia sufre la oposición y persecución de esa potencia durante el largo plazo de 1,260 años».[34] Naturalmente, ese plazo de 1,260 años es el mismo descrito anteriormente para las profecías previas.

Por lo tanto, la postura de las tres escuelas interpretativas es la misma que hemos encontrado en las profecías anteriores. Los preteristas ven Apocalipsis 13: 1-10 al comienzo de la era cristiana, los futuristas al final de la era y los historicistas en el transcurso de la era, interpretando que las unidades temporales aquí presentes tienen naturaleza simbólica, no literal. Naturalmente, para una identificación más definitiva del poder representado por la bestia, es preciso que el estudioso analice con ahínco sus personajes simbólicos. Esto ya se ha hecho en los comentarios y no hace falta repetirlo aquí. Nuestro interés se centra más en la profecía cronológica relacionada con la bestia. ¿Dónde debería aplicarse ese plazo cronológico?

Ubicación del período cronológico

¿Por qué surge esta cuestión? Algunos intérpretes, incluso algunos que parten del punto de vista historicista, sugieren que este lapso profético debería situarse *después* de que la bestia reciba la herida mortal, no antes de la misma. Situar el lapso cronológico *con anterioridad* a la herida mortal de forma que concluya con la recepción de la misma ha sido el enfoque más común entre los autores historicistas del pasado.

---

33. *Ibíd.*, 200.
34. Smith, *Las profecías de Daniel y del Apocalipsis*, 2: 200.

U. Smith expresó la relación de la siguiente manera:

> Al fin del mismo período [los 1,260 años], la bestia semejante a un leopardo había de ser llevada «en cautividad». (Apo. 13: 10). Ambas especificaciones se cumplieron en el cautiverio y destierro del papa, y el derrocamiento provisorio del papado por Francia en 1798.[35]

> Es pues evidente que la cabeza papal fue la que resultó herida de muerte y cuya herida mortal fue curada. Recibir la herida corresponde a ir en cautividad. (Apo. 13: 10). Fue infligida la herida cuando el papa fue llevado prisionero por el general francés Berthier y el papado fue abolido por un tiempo en 1798.[36]

El punto de vista representado por la interpretación de Smith, secundado por muchos otros intérpretes historicistas, es que los 42 meses de la profecía, o 1,260 años históricos reales, antecedieron a la herida mortal que marcó el fin de ese período de dominio papal y de autoridad religiosa.

Más recientemente se ha defendido el punto de vista contrario: que los 42 meses deberían suceder algún tiempo después de la herida mortal. La base de esta interpretación es el orden del texto. El versículo 3 alude a la herida mortal, mientras que a los 42 meses se alude en el versículo 5. Partiendo de la premisa de que este pasaje esté en orden cronológico, el período cronológico de los 42 meses debería seguir a la herida mortal de la bestia.

Secuencias repetidas. Esto suscita la pregunta: ¿Se presentan en orden cronológico estricto los acontecimientos descritos en este pasaje? La evidencia del propio pasaje indica que no es así. Seguir un orden cronológico estricto crea algunas dificultades de interpretación.

Por ejemplo, el versículo 1 señala que la bestia tenía un nombre blasfemo sobre sus cabezas. El versículo 5 destaca que a la bestia se le dio una boca que pronunciaba palabras blasfemas. Si estos dos episodios son estrictamente cronológicos y consecutivos, la blasfemia que la bestia pronuncia en el versículo 5 no tiene relación alguna con la blasfemia que hay sobre sus cabezas en el versículo 1. La conexión *lógica* es, sin embargo, que las cabezas blasfemas del versículo 1 son de tal naturaleza que pronuncian las palabras blasfemas del versículo 5. Las dos referencias están conectadas por la naturaleza y la acción; no debieran separarse, poniendo una en el pasado y la otra en el futuro.

35. *Ibíd.*, 203.
36. *Ibíd.*, 204.

Esto también puede notarse en el caso de la palabra 'autoridad'. Se encuentra por vez primera en el versículo 2, en el que el dragón da a la bestia marina varias cosas, incluyendo «gran autoridad». Después, en el versículo 5, se afirma que a la bestia marina se le permite ejercer autoridad durante 42 meses. Si adoptamos el enfoque estrictamente cronológico, entonces hay aquí dos autoridades diferentes. La conexión más lógica es que la autoridad dada en el versículo 2 es la misma autoridad que se permite que continúe, según el versículo 42, durante 42 meses.

Ocurre algo similar en el caso de la blasfemia entre el versículo 5 y el versículo 6. El versículo 5 dice que la bestia marina recibe una boca que profiere blasfemias. Después, al final de ese versículo, se mencionan los 42 meses de su autoridad. El versículo 6 empieza identificando lo que se blasfema: el nombre de Dios, su santuario celestial y los habitantes de la tierra que han puesto allí su fe. Si estos dos versículos se leen en un orden estrictamente cronológico, entonces la blasfemia del versículo 6 se produce 42 meses o 1,260 años después que la blasfemia mencionada en el versículo 5.

Pero no es así realmente. El versículo 1 destaca que el nombre blasfemo estaba en las cabezas de la bestia; el versículo 5 subraya que a la bestia se le dio una boca que profería esas blasfemias; y el versículo 6 da el contenido de algunas de esas blasfemias. Todas esas acciones son contemporáneas y están relacionadas entre sí; no son hechos separados y diferenciados que se den con posterioridad a otros anteriores. El desarrollo del tema de la amplificación del asunto de la blasfemia es objeto de complemento con cada referencia adicional.

Una vez más, puede tomarse el asunto de la adoración para ilustrar en mismo tipo de fenómeno en este pasaje. El final de la primera sección de este pasaje describe hombres que adoran al dragón y a la bestia (vers. 4). La segunda sección de este pasaje acaba de forma similar, puesto que la bestia recibe la adoración de todos los moradores de la tierra (vers. 8). Los dos temas están relacionados entre sí y se dan en posiciones similares en sus respectivos pasajes. Debieran relacionarse entre sí, no separarse.

Hemos descrito diversos aspectos de este texto para demostrar la forma en la que sus términos han sido distribuidos. Hemos escogido términos clave, temáticos o teológicos de este pasaje. Incluyen 'blasfemia', 'autoridad' y 'adorar'. En cada uno de estos casos, en los que se emplean pasajes emparejados, se usan las mismas palabras griegas.

Paralelismo hebreo. Ahora puede formularse esta pregunta: ¿Por qué se organiza de esa manera el pasaje? ¿Por qué vuelve a algunos de esos temas una y otra vez? ¿Por qué no se limita, sencillamente, a tratar cada tema una vez y luego pasa a otro de forma lineal? La temática de estudio en relación con esto vuelve a girar en torno a la estructura literaria. *El principio organizador es el paralelismo de ideas.* Se trata de algo muy común en la Biblia.

Una tercera parte del AT está escrito en poesía; toda la poesía hebrea manifiesta el paralelismo de ideas. No puede haber poesía hebrea sin él. También se traspasa a la prosa bíblica, tanto en el AT como en el NT. Los ejemplos son demasiado numerosos como para mencionarlos. Por ello, no es inesperado encontrar que aquí opere el mismo principio. Por lo tanto, es importante observar palabras clave que se repiten en el pasaje.

Dos secciones diferenciadas. Dividiremos esta porción de la profecía en sus secciones fundamentales antes de estudiarla en detalle. Los versículos 1-4 forman la primera sección; los versículos 5-10 forman la segunda. El cambio en el uso de los verbos entre estos dos pasajes es un indicador de que están diferenciadas; la naturaleza del contenido descrito es también diferente.

La primera sección describe lo que Juan vio, la visión propiamente dicha. La segunda describe acciones que tuvieron lugar después. El verbo 'vi' (εἶδον [*eidon*]) aparece dos veces en la primera sección (vers. 1-2); no aparece ninguna en la segunda. Ambas secciones acaban en un versículo que dice que el mundo adora a la bestia. Esto ocurre en el versículo 4 en la primera sección y en el versículo 8 en la segunda sección. Se comparan más abajo.

Aunque la primera sección ponga el énfasis en aspectos descriptivos (visuales), la segunda se interesa más por asuntos de índole didáctica. Esta distribución hace que ambas secciones mantengan una relación mutua de visión y audición, o de visión y explicación. Cuando se entiende esta relación funcional, puede verse que la segunda sección explica lo que se vio en la primera sección.

Descripción de la visión (vers. 1-4). La descripción de la bestia en la primera sección comienza con su surgimiento del mar. Las primeras partes que emergen son las cabezas y los cuernos. Se

da una descripción adicional de esos rasgos: Los cuernos tienen coronas y las cabezas tienen sobre sí el nombre de la blasfemia. La descripción prosigue a medida que la bestia surge del mar de forma más completa. Acto seguido, se ve su cuerpo, que se asemeja al de un leopardo; y sus pies, que son como los de un oso, son lo último en verse. A continuación, la atención del profeta se dirige a la boca de la bestia. Era como la boca de un león. La razón por la que la atención del profeta se vuelve a la boca es que su discurso es un elemento importante en la subsiguiente sección explicativa de la visión. La escena pasa entonces a describir lo que el dragón del capítulo 12 hizo en pro de esta bestia marina del capítulo 13. Le dio tres cosas: poder, un trono y gran autoridad. Acto seguido, la atención de Juan queda captada por una de las cabezas. Seis de las siete cabezas tenían un aspecto sano, pero una de ellas había sido herida. De hecho, la herida parecía tener tal gravedad que daba la impresión de haber sido fatal. Pero la herida había cicatrizado ya, y también esa cabeza había vuelto a vivir. El pasaje concluye con afirmaciones en cuanto a la adoración que el dragón y la bestia recibían del mundo.

Explicación de la visión (vers. 5-10). La segunda sección es inconfundible por su contenido verbal. Contiene cuatro oraciones que empiezan con exactamente la misma forma en el original griego, καὶ ἐδόθη αὐτῷ [*kai edothē autō*] ("y se le dio..."). La expresión aparece dos veces en el versículo 5 y otras dos en el versículo 7. Cada vez, la expresión introduce algo que es dado a la bestia. Lo primero que se le da es una boca que habla grandes cosas y blasfemias. La segunda es autoridad. La tercera cosa conferida es la capacidad de hacer guerra contra los santos. La cuarta cosa dada es la autoridad sobre las naciones. Después el pasaje concluye, igual que el primero, con una afirmación de adoración por parte del mundo.

Con este esquema de las dos secciones debería resultar claro que encontramos en primer lugar la visión de la bestia y, a continuación, la descripción de sus acciones a modo de explicación. Ambas secciones acaban de la misma manera: con una descripción de la adoración otorgada por el mundo. Esta doble descripción de la adoración no solo sirve para dividir el pasaje, sino también para recalcar la unidad de la profecía. Podemos presentar en un cuadro este sencillo esquema:

Cuadro 4

Apocalipsis 13: 1-10	
Dos secciones	
Descripción vers. 1-3	Explicación vers. 5-7
Adoración vers. 4	Adoración vers. 8

Vínculos entre las secciones. Pasamos ahora a examinar los vínculos entre las dos secciones, entre la descripción y la explicación. Ya hemos destacado alguno de los mismos de forma negativa para demostrar que no podemos seguir un enfoque estrictamente cronológico de este pasaje. A continuación examinamos esas relaciones según las funciones que se previeron.

La primera palabra de enlace es 'boca' (στόμα [*stoma*]), y su término asociado, 'blasfemia' (βλασφημία [*blasfēmia*]). Se dice que la boca de la bestia es como la boca de un león (vers. 2). Cuando la boca se pone en funcionamiento (vers. 5), pronuncia palabras altivas (contra el Altísimo, *cf.* Dan. 7: 25) y blasfemias. La boca del versículo 5 está ligada funcionalmente con la boca vista previamente en el versículo 2, y la blasfemia oída aquí (vers. 5) está ligada a la misma blasfemia que se ve escrita sobre las cabezas (vers. 1). Acto seguido, el versículo 6 retoma nuevamente el tema de la blasfemia y dice exactamente lo que es objeto de blasfemia: Dios, su nombre y su santuario celestial.

En el versículo 7 aparecen un par de oraciones que comienzan con "y se le dio" (*kai edothē autō*). En él se describen dos grupos de personas. El primero está formado por los santos. Se permitió que la bestia hiciera guerra contra ellos y los venciera. El segundo grupo consiste en el resto de la población mundial. A diferencia de los santos, que intentaron resistir a la bestia, este grupo le dio su aquiescencia y acabó llegando a adorarla. De ahí la diferencia entre ambos grupos: los que se oponen a ella y los que aceptan ponerse a su lado e incluso adorarla.

La forma en que se expresa la persecución de los santos resulta de interés cuando se tiene en cuenta la afirmación anterior en cuanto al período cronológico concedido a la bestia para ejercer su autoridad: 42 meses. Estas dos líneas de texto deberían compararse en una transcripción y con una traducción literal:

vers. 5b	«Y	fue dada	a él	autoridad	para hacer	(X)	meses	cuarenta	y	dos»	
	καὶ	ἐδόθη	αὐτῷ	ἐξουσία	ποιῆσαι		μῆνας	τεσσεράκοντα	καὶ	δύο	
	kai	*edothē*	*autō*	*exousia*	*poiēsai*		*mēnas*	*tesserakonta*	*kai*	*dyo*	
vers. 7a	*kai*	*edothē*	*autō*	*poiēsai*	*polemon*		*meta*	*tōn hagiōn*	*kai*	*nikēsai*	*autous*
	καὶ	ἐδόθη	αὐτῷ	ποιῆσαι	πόλεμον		μετὰ	τῶν ἁγίων	καὶ	νικῆσαι	αὐτούς
	«Y	fue dado	a él	hacer	guerra		contra	los santos	y	vencer	los»

La oración del versículo 7a es la única de las cuatro oraciones que contienen referencias a las cosas que se dan a la bestia en la que se invierte el orden de las palabras. Normalmente, tras la oración introductoria en la que se alude a tal recepción, se presenta inmediatamente el sustantivo que alude a lo recibido. No ocurre así en 7a. Lo que sigue en tal lugar es un verbo (*poiēsai*), "hacer". Pero es el mismo verbo que encontramos en el versículo 5b. Se suele traducir de tal modo que la palabra 'autoridad' que lo precede sea objeto. Pero no es así en realidad. A la bestia se le dio autoridad para hacer algo, no para ejercer autoridad.

Pero, ¿qué autoridad se le dio para ejercer? Eso queda pendiente de explicitación hasta la siguiente oración que alude a lo que recibe la bestia. Según el versículo 7a, esa autoridad era hacer la guerra a los santos. Así, la disposición de los elementos lingüísticos y estructurales y las relaciones aquí presentes indican que la autoridad de la bestia había de ejercerse especialmente en hacer guerra contra los santos. Esta característica del texto lo alinea con los pasajes que hemos considerado anteriormente: Daniel 11-12 y Apocalipsis 12. En ambos, ese mismo período era especialmente, y sobre todo, una etapa de persecución de los santos.

También deberían destacarse los vínculos de la palabra 'autoridad' (ἐξουσία [*exousia*]) entre estos dos pasajes. Según 13: 2, el dragón dio a la bestia marina poder, sede y *gran* (μεγάλην [*megalēn*]) *autoridad* (ἐξουσίαν [*exousian*]). Acto seguido, según el versículo 5, la bestia marina se pone a ejercer esa autoridad (*exousia*) durante 42 meses. De hecho, la duración del lapso durante el que la bestia ejerce esa autoridad es una de las razones por las que es grande.

También resulta de interés que estas dos palabras ('gran' y 'autoridad') estén emparejadas en el versículo 2, pero que luego, en el versículo 5, estén separadas. En el versículo 2 lo grande es la autoridad (ἐξουσίαν μεγάλην [*exousian megalen*]). En el versículo 5, la palabra usada

normalmente para decir "grande" (μεγάλα [*megala*]) se usa de forma independiente para referirse a las cosas grandilocuentes o palabras «arrogantes» (LBA) que la bestia profiere contra Dios; acto seguido, en la oración siguiente, aparece la palabra 'autoridad' (*exousia*). Lo que aparece como una pareja terminológica en el primer pasaje se divide y se distribuye en oraciones sucesivas en el segundo caso, señalando con ello una relación directa entre las dos secciones.

Hay presentes aquí otros dos vínculos terminológicos interesantes. Uno es el verbo 'adorar' (προσκυνέω [*proskyneō*]). En el versículo 4 (en la primera sección) se usa en forma de aoristo, pero en el versículo 8 (la segunda sección) se usa en forma de futuro. Esto se ha solido interpretar como un hebraísmo para un verbo que equivale a un tiempo imperfecto o presente. Sin embargo, su aparición en el versículo 4 podría interpretarse al revés. Si se toma el aoristo del versículo 4 como si reflejase un "perfecto profético" en hebreo, tal como lo usaron los profetas del AT (un tiempo pasado para describir un acontecimiento futuro), entonces encajaría perfectamente en la naturaleza visionaria de ese pasaje («los hombres... adorarán al dragón... y adorarán a la bestia»). Si esta explicación es correcta, armonizaría el versículo 4 con el versículo 8, situando esa acción en el futuro de la época de Juan, en la era especificada por la profecía.

La otra palabra digna de atención aquí es el participio 'herida', en alusión a la que recibe la cabeza de la bestia de forma "mortal" según el versículo 3 (σφάζω [*sfazō*]). Se usa la misma palabra para Cristo como cordero inmolado (5: 6, 9, 12). Los que se ven excluidos del reino celestial son aquellos cuyo nombre no está escrito en el libro del Cordero que fue «inmolado» (herido) desde la fundación del mundo (13: 8). Se usa la misma palabra en ambos pasajes y, por ello, se establece un contraste entre la bestia y el "Cordero". Ambos recibieron una herida que era mortal, pero volvieron a la vida: Uno para lograr la redención de la humanidad; la otra, para su destrucción.

En la sección descriptiva (vers. 1-4), el lance en el que la bestia resulta herida se produce poco antes del final del pasaje (vers. 3). En la sección de la explicación (vers. 5-10) también se alude a ese lance al final del pasaje («Si alguno lleva en cautividad, a cautividad irá. Si alguno mata a espada, a espada será muerto», vers. 10; *cf.* vers. 14, «la bestia que fue herida de espada»). En ambos casos, la estructura y las relaciones literarias en juego indican que la autoridad que ejerce la bestia se da *antes* de esa herida.

Existe también un vínculo natural y lógico entre el otorgamiento de autoridad y su ejercicio entre el primer pasaje (vers. 2) y el segundo (vers. 5). Tal como demuestran las muchas relaciones estructurales literarias presentadas aquí y los vínculos lingüísticos entre las secciones, Juan presenta un paralelismo de ideas en su descripción de la visión de la bestia que ve y de la explicación de la visión que recibe. Las dos partes forman un todo.

No puede aplicarse la lectura estrictamente cronológica de este pasaje porque ese procedimiento no tendría sentido con los múltiples paralelos que encontramos en él. La interpretación más lógica de las dos secciones es que la segunda es una explicación de la primera, y eso pone el período cronológico de los 42 meses en relación con acontecimientos del primer pasaje que ocurrieron antes de que se viera la herida mortal. El orden y las relaciones tradicionales seguidos habitualmente por los intérpretes historicistas es el correcto desde el punto de vista de estas relaciones contextuales recién observadas.

Esto quiere decir que los 42 meses de la profecía cronológica deberían acabar en la herida mortal, no sucederla. También significa que el lance de la herida mortal constituye un demarcador excelente para el final de ese período cronológico. En términos del devenir histórico, ello encaja bien con poner fin a este período en 1798, tal como describió el comentarista historicista Smith, citado anteriormente.

Conclusión

En este capítulo hemos examinado tres pasajes bíblicos que contienen elementos cronológicos proféticos: Daniel 12, Apocalipsis 12 y Apocalipsis 13. Es común a los tres un mismo período cronológico. Los tres tiempos y medio de Daniel 12: 7 son iguales a los tres tiempos y medio de Apocalipsis 12: 14, que, a su vez, equivalen a los 1,260 días de Apocalipsis 12: 6 y, por último, a los 42 meses de Apocalipsis 13: 5. Además, en Daniel 12 se encuentran dos períodos cronológicos adicionales: los 1,290 y los 1,335 días.

En este estudio, no nos hemos esforzado en establecer aplicaciones históricas muy directas de estos períodos cronológicos. Nuestro propósito ha sido otro. Nuestro propósito era ver qué información aporta el propio texto para situar esos períodos cronológicos en el devenir histórico.

La ubicación de los períodos cronológicos de Daniel 12 no puede determinarse sobre la base de ese relato por sí solo. Esos versículos forman únicamente la conclusión de la cuarta visión de Daniel. Debe hacerse una comparación con Daniel 11, cuerpo de esa misma visión. Cuando se efectúa la comparación, puede verse que las fechas de Daniel 12 no representan una ilusoria extensión del tiempo que el profeta adivinase (punto de vista preterista). Antes bien, cada una está relacionada con acontecimientos específicos narrados en el flujo de la historia descrita en el cuerpo de la visión.

Los tres tiempos y medio y los 1,290 días pertenecen a emplazamientos (Dan. 11: 31-35) previos al tiempo del fin que es mencionado en Daniel 11: 40. El período de 1,335 días tiene sus raíces en el mismo emplazamiento de Daniel 11. Esto quiere decir que el punto de vista historicista, que entiende que esos períodos cronológicos representan simbólicamente períodos más prolongados de tiempo histórico en el devenir del proceso histórico, encaja mejor en el contenido del pasaje de Daniel 12.

La situación de Apocalipsis 12 es un tanto diferente. Aquí se encuentran los dos períodos (tres tiempos y medio; 1,260 días) con una relación mutua en la estructura del propio relato. Se sitúan a la mitad o en el núcleo del relato en cuanto a la historia de la iglesia; no pertenecen a ninguno de los dos extremos de esa historia. Así, son aplicados de forma óptima a la Edad Media, o, tal como ha sido denominada esa época de persecución, la Edad Oscura.

Esos lapsos cronológicos (en realidad, ambos símbolos denotan la misma era) que abarcan ese período llevan el relato de la historia de la iglesia al principio de su etapa final, el tiempo en que la descendencia remanente de la mujer entra en acción en la escena. Una vez más, la construcción envolvente de este relato y los puntos particulares en los que se sitúan los períodos cronológicos apoyan precisamente la interpretación historicista. Los datos no apuntan ni a una interpretación preterista ni a una futurista.

La estructura literaria de Apocalipsis 13, con su período cronológico de 42 meses, presenta otro patrón adicional de pensamiento hebreo. Aquí está en juego el paralelismo de declaraciones. Se describe la visión de la bestia en la primera sección de ese relato (vers. 1-4), y ello es seguido por la explicación de esa visión (vers. 5-10). Esto significa que este relato (vers. 1-10) no puede leerse en una secuen-

cia recta ni lineal; más bien debe entenderse que repasa dos veces el mismo terreno.

En este caso, la segunda sección, que aporta la explicación, incluye el lapso cronológico. No podemos ver un período cronológico, pero sí las acciones que la bestia desempeñó, como perseguir, pronunciar blasfemias y ejercer su autoridad contra el pueblo de la tierra. Tiene que decírsenos cuánto tiempo habían de durar tales cosas. Por ese motivo aparece el período cronológico en la parte del texto que aborda la explicación.

El lugar en el que el período cronológico conecta con la descripción precedente indica que pertenece a las actividades de la bestia que había de ocurrir antes de que ese poder recibiera su herida mortal. Aunque esa herida mortal había de sanar, ese período cronológico midió los años hasta esa herida, no con posterioridad a la misma.

Al mostrar que los tres tiempos y medio (y los 1,290 días) de Daniel 12 pertenecen a la mitad del devenir histórico de Daniel 11, y al mostrar que los dos períodos cronológicos de persecución de Apocalipsis 12 (tres tiempos y medio; 1,260 días) pertenecen al centro de la era cristiana, y al mostrar que los 42 meses de la bestia pertenecen al tiempo anterior a la recepción de su herida, hemos demostrado que la interpretación historicista de estas profecías cronológicas está sólidamente basada en las características de los pasajes. El punto de vista preterista, que pone todo ello en el pasado más remoto —con Antíoco Epífanes (siglo II a.C.) o los césares (siglo I d.C.)— y la perspectiva futurista, que lo sitúa en el futuro aún por cumplir, no cuentan con un fuerte apoyo en el texto y, por lo tanto, son insostenibles.

III
Apéndices

Elena G. de White y Apocalipsis 4-6

¿Cuándo comenzaron las setenta semanas de Daniel 9: 24?

Apéndice A

Elena G. de White y Apocalipsis 4-6

Jon Paulien

El objetivo de este apéndice es aclarar, en la medida de lo posible, los puntos de vista expresados por Elena G. de White cuando escribió sobre la profecía de Apocalipsis 4-6. Se han examinado todas las declaraciones existentes en los índices bíblicos disponibles de los escritos de Elena G. de White relacionados con esta sección del Apocalipsis. Sin embargo, el espacio permitirá únicamente la presentación de aquellos que se consideran especialmente pertinentes para la interpretación adventista de este pasaje.

Quienes puedan pensar que una declaración particular ha sido "malinterpretada" o "ignorada" deberían reconocer que este apéndice no se escribe como "la última palabra", sino que tiene el objetivo de estimular el debate y alentar la aplicación minuciosa del método de estudio sugerido[1] a las cuestiones controvertidas.

El contexto global

Lo que más se asemeja a una declaración interpretativa fundamental para toda la primera mitad del libro de Apocalipsis se encuentra en el libro *El conflicto de los siglos*. Aquí, Elena G. de White ofrece una clara afirmación referente a la significación del material sobre el santuario en Apocalipsis 4, 8 y 11:

> Los lugares santos del santuario celestial están representados por los dos departamentos del santuario terrenal. Cuando en una visión le fue dado al apóstol Juan que viese el templo de Dios en el cielo, contempló allí «siete lámparas de fuego ardiendo delante del trono» (Apocalipsis 4: 5, VM). Vio un ángel que tenía «en su mano un incensario de oro; y le fue dado mucho incienso, para que lo añadiese a las oraciones de todos los santos, encima del altar de oro que estaba delante del trono»

1. Véase el cap. 8 de este volumen sobre "El uso de los escritos de Elena G. de White por parte del intérprete".

> (Apocalipsis 8: 3, VM). Se le permitió al profeta contemplar el primer departamento del santuario en el cielo; y vio allí las «siete lámparas de fuego» y el «altar de oro» representados por el candelabro de oro y el altar de incienso en el santuario terrenal. De nuevo, «fue abierto el templo de Dios» (Apocalipsis 11: 19, VM), y miró hacia adentro del velo interior, el lugar santísimo. Allí vio «el arca de su pacto», representada por el cofre sagrado construido por Moisés para guardar la ley de Dios.[2]

No cabe ninguna duda de que Elena G. de White tenía presentes esos pasajes bíblicos específicos mientras escribía. La declaración también parece ser un intento de explicar la significación de la primera visión de la autora sobre estos asuntos. El pasaje proviene de una de sus obras fundamentales y es medular para la exposición del santuario en su contexto.[3] Sin embargo, el propósito del capítulo no es hacer exégesis de la intención del revelador. Por lo tanto, es posible que el pasaje tenga más un papel de declaración teológica que de declaración exegética.

Sea como sea, esta declaración es la más exhaustiva de las escritas por Elena G. de White en cuanto al significado de Apocalipsis 4-11. Por ello, es de importancia capital para comprender su punto de vista sobre el significado de esta porción del libro. Parece evidente con esa declaración de Elena G. de White que ella entendía que los acontecimientos de los sellos y las trompetas tenían lugar bajo la rúbrica de la primera estancia del santuario celestial. El ministerio en la segunda estancia únicamente aparece en Apocalipsis 11: 19.

Aunque pueda parecer una conclusión de mucho alcance extraída de muy pocas palabras, Elena G. de White aclaró esa afirmación en un artículo de la *Review and Herald* publicado el 9 de noviembre de 1905. Allí repite la anterior declaración con la siguiente adición:

> La proclamación «Fue abierto el templo de Dios en el cielo, y fue vista en su templo el arca de su pacto» señala a la apertura del lugar santísimo del santuario celestial, al final de los dos mil trescientos días —en 1844—, cuando Cristo entró en él para consumar la obra final de la expiación. Los que por fe siguieron a su gran Sumo Sacerdote cuando dio principio a su ministerio en el lugar santísimo, contemplaron el arca del pacto.

---

2. (Miami, Florida, 2007), 410. Esta declaración también se encuentra en *Patriarcas y profetas* (Miami, Florida, 2008), 324. Ambas declaraciones son una expansión y una aclaración de la correspondiente, anterior y más ambigua, de *La historia de la redención* (Mountain View, California, 1980), 395-6.
3. El cap. 24 de la versión española de *El conflicto de los siglos*, 405-17, se titula "El templo de Dios".

El título del artículo es "The Ark of the Covenant" [El arca del pacto]. Si Elena G. de White hubiese considerado apropiado indicar que el arca fuese identificada con el trono en Apocalipsis 4-5, o con la actividad de Apocalipsis 8: 3-4, ese habría sido el lugar ideal para hacerlo. En vez de ello, aclara que Apocalipsis 11: 19 (que forma la introducción del santuario a Apocalipsis 12-14, la sección que presenta los mensajes de los tres ángeles) es el punto en el que el Apocalipsis empieza a concentrarse en el juicio de los últimos días.

Al analizarlas pormenorizadamente, estas citas cuestionan las afirmaciones que algunas personas hacen en el sentido de que los escritos de Elena G. de White apoyen un contexto del día de la expiación o escatológico para los sellos y las trompetas en su conjunto. Tal posición no puede mantenerse si se tiene en cuenta el hecho de que no hay afirmaciones claras o explícitas de su pluma en tal sentido, y las citas que hemos señalado parecen implicar lo contrario.

Significación escatológica de Apocalipsis 5

Existe una única declaración de la que yo sea consciente que atribuye una importancia inusual a parte alguna de Apocalipsis 4-6. Esa declaración se encuentra en el tomo 9 de *Testimonios para la iglesia.*

> Los que humillen su corazón y confiesen sus pecados, recibirán el perdón. Sus transgresiones serán perdonadas. Pero el hombre que piensa que es una debilidad de su parte confesar sus pecados, no obtendrá el perdón ni verá a Cristo como su Redentor, pues perseverará en la transgresión y cometerá una falta tras otra y añadirá pecado tras pecado. ¿Qué hará el tal hombre cuando los libros sean abiertos y cada uno sea juzgado según lo que estuviere escrito en ellos?
>
> El quinto capítulo del Apocalipsis debe estudiarse detenidamente. Es de la mayor importancia para los que han de desempeñar una parte en la obra de Dios en estos últimos días. Algunos están engañados. No se percatan de lo que está por suceder en la tierra. Son víctimas de un error fatal los que se han dejado confundir en lo que concierne a la naturaleza del pecado. A menos que hagan un cambio decisivo, serán encontrados faltos cuando Dios pronuncie sus sentencias sobre los hijos de los hombres. Habiendo transgredido la ley y quebrantado el pacto eterno, recibirán un galardón correspondiente a sus obras.[4]

4. (Miami, Florida, 1998), 213. Para todo el contexto, véase 210-215.

Esta declaración es parte de un discurso titulado "La distribución de responsabilidades", leído ante el congreso de 1909 de la Asociación General. La primera mitad se refiere a la necesidad de que los dirigentes de la iglesia adopten decisiones prudentes. La segunda mitad (págs. 212-15) es una serie de amonestaciones compuesta fundamentalmente de citas tomadas de Mateo 11: 20-30; Apocalipsis 6: 12-17; Apocalipsis 7: 9-17; Lucas 21: 33-36 y Mateo 24: 42-51. La declaración anterior precede la cita de Apocalipsis 6: 12-17.

La declaración es más ambigua de lo que nos gustaría. Está claro que Apocalipsis 5 está destinado a tener un papel significativo para quienes quieran desempeñar una parte en la conclusión de la historia mundial. Pero no está claro qué papel es. ¿Entiende Elena G. de White que el propio capítulo es escatológico? ¿Se presenta algún acontecimiento que resulte de particular importancia para quienes vivan en el tiempo del fin? ¿Hay verdades teológicas intemporales que desempeñen su papel habitual también en el fin? ¿Es el pasaje inspirador debido a su clara representación de la alabanza y la adoración celestiales? No lo dice. Se deja un espacio en blanco, por así decirlo, para que lo rellene el lector.

Una posibilidad estriba en la mención del juicio tanto antes como después de la referencia al capítulo 5. Sin embargo, esa sección del discurso no es ni una exégesis de Apocalipsis 5 ni una teología del juicio. La declaración previa asocia el juicio con la apertura de los libros, mientras que en Apocalipsis 5 el único libro permanece sellado hasta después de la escena, de modo que no hay en ello ninguna conexión explícita. La declaración posterior concluye con la cita de Apocalipsis 6: 12-17, en la que se contempla la segunda venida con su juicio. Por lo tanto, no hay ninguna conexión explícita con esas dos referencias al juicio en su llamamiento al estudio de Apocalipsis 5.

La forma más sólida de determinar la razón del énfasis puesto por Elena G. de White en la importancia de Apocalipsis 5 para los que viven en los últimos días es leer todas sus declaraciones sobre ese capítulo.[5] Cuando se sigue este procedimiento, su uso reiterado del

5. La experiencia me ha enseñado que afirmar «Elena G. de White dice» sin haber leído todas las declaraciones que hizo sobre un tema es una imprudencia.

capítulo como visión inspiradora del cielo que puede motivar a la iglesia de la tierra convence al lector.

«¿Quién puede ser frívolo, quién puede ocuparse en conversaciones livianas y comunes, mientras por la fe ve al Cordero inmolado clamando ante el Padre [...]?». «Por la fe miremos el arco iris que rodea el trono».[6] «Pensad en Jesús. El está en su lugar santo [...]».[7] « En vista de la revelación que le fue hecha a Juan en la isla de Patmos, [...] ¿cómo pueden, los que pretenden discernir las maravillas de la ley de Dios integrar la lista de los impuros, fornicarios y adúlteros [...]?»[8]

Tras citar porciones de Apocalipsis 5, afirma:

> ¿Captaréis la inspiración de la visión? ¿Dejaréis que vuestra mente contemple la escena? ¿Os convertiréis de verdad para luego salir a trabajar con un espíritu completamente diferente a aquel con que habéis trabajado en el pasado [...]?[9]

> Si permitiésemos que nuestra mente meditase más en Cristo y en el mundo celestial, hallaríamos un estímulo y un apoyo poderosos para pelear las batallas del Señor. El orgullo y el amor al mundo perderán su poder al contemplar las glorias de esa tierra mejor que tan pronto será nuestro hogar. Al lado de la belleza de Cristo, todos los atractivos terrenales parecerán de poco valor.[10]

En este tipo de declaraciones encontramos, posiblemente, la mejor clave en cuanto al punto de vista que Elena G. de White tenía sobre la significación de Apocalipsis 5 para los últimos días. Es la representación más clara y más emocionante de la adoración celestial en todas las Escrituras. Quienes mediten en esa escena hallarán ánimo y motivación para permanecer fieles hasta el fin, del mismo modo que sus antepasados espirituales de tiempos anteriores encontraron ánimo y motivación en el mismo pasaje.

¿Asoció Elena G. de White la escena de Apocalipsis 5 con algún acontecimiento particular de la historia? *El Deseado de todas las gentes* vincula toda la escena de Apocalipsis 4-5 con la ascensión de Cristo

---

6. Véase el contexto en *Testimonios para los ministros* (Buenos Aires, 1977), 157.
7. Véase el contexto en la Carta 134, 1899 (citada en F. D. Nichol, *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 7 (Buenos Aires, 1996): 945.
8. Véase el contexto en *Testimonios para los ministros*, 433.
9. Véase el contexto en *Testimonios para la iglesia*, 8 (Miami, Florida, 1998): 52.
10. Véase el contexto en *Review and Herald*, 15 de noviembre de 1887.

y su entronización subsiguiente en el santuario celestial.[11] No cabe duda de que Elena G. de White tenía en mente Apocalipsis 4-5 en ese pasaje, y que dicha escena bíblica desempeña un papel medular en el mismo. Su declaración se encuentra en uno de los libros fundamentales de esta autora, y está en armonía con la interpretación más natural del texto bíblico.

Sin embargo, aunque los acontecimientos de Apocalipsis 5 tuvieran lugar en su origen en un punto específico en el tiempo, no debiéramos insistir en que los tres himnos de aclamación (vers. 9-13) se cantaran una sola vez. Sin duda, forman parte del repertorio de los oficios de adoración en curso en el santuario celestial.

Por ello, Elena G. de White puede citar esa sección en el contexto de lo que pasa ahora en el cielo,[12] pero también cita los versículos 9-13 en el contexto de la experiencia de los redimidos cuando entran en los atrios celestiales tras la segunda venida.[13] Esta aplicación se fundamenta con la observación de que el cántico del versículo 13 presupone la implicación de toda la creación, acontecimiento que solo se realizará plenamente después de la destrucción del pecado y de los pecadores al final del milenio.

Hay quienes sugieren que una declaración escrita en 1900 por Elena G. de White en una carta indica que entendía que Cristo había tomado el libro en 1844, no en 31 d.C. Examinemos esa declaración con cierto detenimiento.

> Juan escribe: «Miré, y oí la voz de muchos ángeles alrededor del trono». Ángeles estaban unidos en la obra de Aquel que había desatado los sellos y había tomado el libro. Cuatro ángeles poderosos retienen los poderes de esta tierra hasta que los siervos de Dios sean sellados en sus frentes. Las naciones del mundo están ávidas por com-

11. (Miami, Florida, 2007) 788-90. Esta declaración se reitera más brevemente en *Review and Herald*, 29 de julio de 1890.
12. *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 7: 945; *Palabras de vida del gran Maestro* (Mountain View, California, 1971), 139; *El ministerio de curación* (Mountain View, California, 1959), 325. Obsérvese que en *Patriarcas y profetas*, 14, cita Apoc. 5: 11 ¡en un contexto precristiano!
13. *Testimonios para los ministros*, 433; *El conflicto de los siglos*, 533-34, 629-30, 632-33, 650-52; *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 6: 1092-93; *Testimonios para la iglesia* 8: 52. *El conflicto de los siglos*, 533-34, en particular, parece exegético en lo que respecta a Apoc. 5: 13.

batir; pero son contenidas por los ángeles. Cuando se quite ese poder restrictivo, vendrá un tiempo de dificultades y angustia.[14]

Es evidente que la frase inicial del párrafo proviene de Apocalipsis 5: 11. Según el argumento, la declaración de Elena G. de White viene a situar Apocalipsis 5: 11 *después* de la ruptura de los sellos. Dado que Apocalipsis 5: 11 contiene una alusión a Daniel 7: 9-10, se argumenta también que su emplazamiento es el lugar santísimo, en el momento del juicio. Así, se llega a la conclusión de que la recepción del libro y la ruptura de los sellos se producen en el lugar santísimo, a partir de 1844. Se postula que, cuando el Cordero «vino y tomó el libro» (vers. 7), pasaba del lugar santo al santísimo.[15]

Aunque este tipo de razonamiento es a la vez inconsistente y forzado, suscita preguntas en cuanto al propósito de la declaración de Elena G. de White. Merece un examen más detenido. En primer lugar, ciertamente asocia Apocalipsis 5: 11 con los acontecimientos de Apocalipsis 7: 1-3, que son escatológicos. Sin embargo, *su declaración es una descripción general de la labor de los ángeles.* Y Elena G. de White usa reiteradamente la fraseología de Apocalipsis 5: 11 en descripciones generales del ministerio de los ángeles.[16] Por lo tanto, es muy posible que estemos abordando una declaración general de Elena G. de White sobre el ministerio de los ángeles y que, en este caso, no debiéramos sobrevalorar la cita del versículo 11 con fines interpretativos.

Más problemática es la oración de su segunda frase: «la obra de Aquel que había desatado los sellos y había tomado el libro». Esto invierte el orden del texto bíblico. Parece situar la ruptura de los sellos en el pasado, desde la perspectiva de esta autora.[17]

---

14. Carta 79, 1900; Comentarios de Elena G. de White, *Comentario bíblico adventista del séptimo día*, 7: 978; Robert Hauser, *Give Glory to Him* [Dadle gloria] (Angwin, California, 1983), 31.
15. Se pasa por alto el hecho de que el Cordero ya estaba de pie «en medio del trono» (Apoc. 5: 6) antes de acercarse a tomar el libro. Suponer un cambio de estancia en Apoc. 5: 6-7 es sugerir que el "trono" es una manera de hablar de todo el santuario, noción que no se encuentra ni en la Biblia ni en los escritos de Elena G. de White.
16. *Cf. Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 945, 978-79; *El conflicto de los siglos*, 501-2; *Patriarcas y profetas*, 14; *Consejos sobre la salud*, 32, entre otros.
17. La ruptura del séptimo sello parecería coincidir con la segunda venida o ser posterior a la misma.

La declaración proviene de la Carta 79, escrita el 10 de mayo de 1900. La carta es un farragoso llamamiento a William Kerr, exigiéndole un compromiso más pleno con el evangelio y con la obediencia a los mandamientos de Dios. El diario personal de Elena G. de White indica que aquel día estaba sumamente débil y cansada por exceso de trabajo y falta de sueño,[18] lo que explicaría la naturaleza inconexa de la carta.[19] Se aproxima a su conclusión con una descripción general de la labor de los ángeles para ayudar al pueblo de Dios a obedecer.[20] No hay referencia alguna al juicio investigador.

La declaración que examinamos no se encuentra en ningún otro lugar de sus escritos. Y tampoco es medular al asunto de la carta, que es más bien homilética en su énfasis. Una declaración tan aislada como esta, en una carta inédita, no debería usarse para anular el impacto de la exégesis meticulosa y de declaraciones publicadas tan importantes como *El conflicto de los siglos*, páginas 409-411, y *El Deseado de todas las gentes*, páginas 788-90.[21] El hecho de que estuviera sumamente agotada aquel día puede explicar su confusión en cuanto al momento de la ruptura de los sellos y en cuanto al orden en que tuvieron lugar la ruptura de los sellos y la toma del libro.[22]

El rollo sellado

Elena G. de White hace un puñado de declaraciones con respecto al rollo sellado de Apocalipsis 5. En *Testimonios para los ministros*, página 115, parece sugerir que el rollo es el libro de Daniel. Tras citar Daniel 12: 8-13, afirma: «Fue el León de la tribu de Judá quien quitó

18. ¡Llevaba tres días sin dormir apenas!
19. Aunque la carta es larga, hay poco flujo de pensamiento coherente de un párrafo al siguiente.
20. La sección de la carta inmediatamente anterior a la cita en el *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 978 está publicada en el *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 934 (citando Apoc. 1: 6; 5: 9-10; 12: 11).
21. No hay ni una sola declaración en sus escritos que interprete Apoc. 5: 7 específicamente, de modo que no debiera suponerse que vio un cambio significativo aquí.
22. En el manuscrito mecanografiado de la carta, el texto original «ángeles *están* unidos» se sustituyó con «ángeles *estaban* unidos» como si la autora percibiera cierta torpeza en la declaración.

el sello del libro y le dio a Juan la revelación de lo que sucedería en estos últimos días».

Tras algunas líneas en las que parafrasea a Daniel,[23] afirma: «Al libro de Daniel se le quita el sello en la revelación que se le hace a Juan, lo cual nos permite avanzar hasta las últimas escenas de la historia de este mundo». Está claro en la declaración que el libro de Daniel se abre en el libro de Apocalipsis. Es menos claro si, en su pensamiento, el propio rollo del capítulo 5 es el libro de Daniel. Otras declaraciones hacen más probable que entendiera que el rollo contenía el relato completo de la historia humana, precisamente como indica una exégesis del pasaje (un "libro del destino").[24] Su declaración de la página 236 de *Palabras de vida del gran Maestro* cuadra perfectamente con esa conclusión:

> Así hicieron su elección los dirigentes judíos. Su decisión fue registrada en el libro que Juan vio en la mano de Aquel que se sienta en el trono, el libro que ningún hombre podía abrir. Con todo su carácter vindicativo aparecerá esta decisión delante de ellos el día en que este libro sea abierto por el León de la tribu de Judá.

El libro contiene tanto la historia como el destino del mundo:

> La luz que hemos recibido acerca del mensaje del tercer ángel es la verdadera luz. La marca de la bestia es exactamente lo que ha sido proclamado. No se comprende todavía todo lo referente a este asunto, ni se comprenderá hasta que se abra el rollo; pero se ha de realizar una obra muy solemne en nuestro mundo.[25]

Ambas declaraciones sugieren que Elena G. de White entendía que la plena apertura del rollo era asunto del futuro, no del pasado (como 1844).

Más recientemente, ha salido a la luz una carta que contiene una declaración bastante clara en cuanto a la identidad del rollo. Tras citar Apocalipsis 5: 1-3, afirma:

> Allí, en su mano extendida, estaba el libro, el rollo de la historia de las providencias divinas, la historia profética de las naciones y de la iglesia.

---

23. Véase en su contexto *Testimonios para los ministros*, 115. Se produce una declaración similar en *Mensajes selectos*, tomo 1 (Mountain View, California, 1966), 122-23. En ambos casos, Elena G. de White habla directamente de la apertura del libro de Daniel, no del rollo de Apoc. 5.
24. Véase el cap. 11 de este tomo, "Los siete sellos".
25. *Testimonios para la iglesia* 6: 25.

> En él se contenían los pronunciamientos divinos, la autoridad de Dios, sus mandamientos, sus leyes, el consejo simbólico del Eterno en su integridad y la historia de todos los poderes gobernantes en las naciones. Con lenguaje simbólico se contenía en ese rollo la influencia de toda nación, lengua y pueblo desde el comienzo de la historia de la tierra hasta su conclusión.
>
> Ese rollo estaba escrito por dentro y por fuera. Juan dice: [se citan Apoc. 5: 4-5; 5: 8-14; 6: 8-11; 8: 1-4].[26]

Esta explícita declaración sobre el rollo de Apocalipsis 5 indica que contiene todo el devenir del gran conflicto entre el bien y el mal en lo referente a esta Tierra y que incluye los actos tanto de Dios como de sus criaturas a lo largo de la historia. Hay únicamente dos instantes en la historia de la humanidad que lo resumen todo. Uno se encuentra en Cristo crucificado;[27] el otro es al final del milenio, cuando toda la historia queda expuesta a la vista de todos.[28] Dado que el juicio previo al advenimiento, asociado con el año 1844, está limitado, según Elena G. de White, a quienes han profesado fe en Dios,[29] aquí su declaración no señalaría ese año (1844) como el momento en que el Cordero tomó el libro.

El punto de referencia más probable para esta declaración es la entronización de Cristo en el cielo como nuestro Rey y Sacerdote el año 31 d.C. (Hechos 5: 31). Obsérvese que el rollo es «el rollo de la historia de las providencias divinas», designación muy apropiada para la era del AT, y la historia *profética* de las naciones y de la iglesia, afirmación sumamente apropiada al comienzo de la era cristiana, no cerca de su fin.

Combinando todo lo anterior, parece que Elena G. de White entendía que el rollo del Apocalipsis era la esencia o sustancia de la historia, la profecía y de todo el plan y el propósito de Dios. Como tal, contiene aquello a lo que apuntan tanto Daniel como el Apocalipsis, y más. Por ello, no estará abierto plenamente, a vista de todos, hasta el final de la historia. Verdaderamente, es el "libro del destino".

---

26. Elena G. de White, Carta 65, 1898, en *Manuscript Releases* [Manuscritos publicados] 9 (Ellen G. White Estate, Silver Spring, Maryland, 1990): 7.
27. En la cruz, Cristo plasmó en sí mismo tanto el carácter de Dios como los pecados de una creación caída.
28. *El conflicto de los siglos*, 647-51.
29. *Ibíd.*, 472, 474-75.

Interpretación de los sellos

Las declaraciones asociadas con los sellos de Apocalipsis 6 son escasas. La mayoría de las alusiones bíblicas a los sellos por parte de Elena G. de White tienen que ver con las almas al pie del altar en el quinto sello y con las señales celestiales mencionadas en el sexto sello. Hay, sin embargo, una referencia sumamente interesante a los jinetes de Apocalipsis 6: 1-8.

> Se ve en la actualidad la misma disposición que se representa en Apocalipsis 6: 6-8. La historia ha de repetirse. Lo que ha sido volverá a ser. Este espíritu obra para confundir y causar perplejidad. Se verán disensiones en toda nación, tribu, lengua y pueblo; y quienes no hayan tenido la disposición de seguir la luz que Dios ha dado mediante sus oráculos vivientes, por medio de sus instrumentos escogidos serán confundidos. Su juicio revelará su debilidad. Se verán en la iglesia desórdenes, contiendas y confusión.[30]

En su contexto, esta declaración es, incuestionablemente, una cita del texto bíblico de los sellos. Las primeras dos frases implican que los sellos tercero y cuarto (Apoc. 6: 6-8) se refieren a realidades históricas que están en el pasado, pero cuyo espíritu continúa en el presente de Elena G. de White y en el futuro. En conjunto, su declaración implica que los sellos tercero y cuarto representan la confusión y la perplejidad espirituales en la iglesia.

Estos sellos tienen su cumplimiento histórico en la iglesia corrompida de la Edad Media, pero el principio de la confusión y la apostasía no está limitado a ese período de la historia.

En *Testimonios para la iglesia*, tomo 5, páginas 578-79, Elena G. de White alude al tercer sello:

> En vista del precio infinito pagado por la redención del hombre, ¿cómo puede cualquiera que profese el nombre de Cristo atreverse a tratar con indiferencia a uno de sus pequeñuelos? ¡Cuán cuidadosamente debieran los hermanos y las hermanas de la iglesia velar sobre cada palabra y acción para no dañar al aceite y al vino! ¡Con cuánta paciencia, bondad y afecto debieran tratar lo adquirido por la sangre de Cristo!

Este eco del lenguaje bíblico sugiere que el aceite y el vino representan a los que creen en Jesús. Si es así, la orden de Apocalipsis 6: 6

30. Elena G. de White, Carta 65, 1898, en *Manuscript Releases* 4 (Ellen G. White Estate, Silver Spring, Maryland, 1990), 152.

de no dañar el aceite ni el vino simboliza el cuidado protector de Dios hacia sus "pequeñuelos".

De la aproximadamente media docena de declaraciones que aluden a las almas al pie del altar en el quinto sello, una aplica el clamor de los mártires ¡a las persecuciones de la era del AT![31] Dos aplican el clamor de los mártires con un sentido general.[32] El clamor representa la continua constancia que Dios tiene de la injusticia que impera en el mundo. Otras declaraciones implican claramente un marco escatológico, aunque aun aquí (con la posible excepción del Manuscrito 39, 1906) el uso tiene fundamentalmente un sentido general más que ser una interpretación exegética específica.[33]

El enfoque y la aplicación múltiples se recalcan con una exégesis del pasaje.[34] Las almas que hay bajo el altar son resultado de la persecución a lo largo de la historia hasta el momento de su clamor. Ese clamor es anterior al juicio previo al advenimiento (*cf.* Apoc. 6: 10). El hecho de que el clamor reciba una respuesta parcial implica que, dentro del sello, de forma subsiguiente al momento del clamor, ha comenzado el juicio. La última parte del sello se adentra en el tiempo del juicio y prevé la persecución final de la historia mundial. Por ello, no resulta inapropiado un énfasis escatológico dentro de una amplia perspectiva histórica, pero el sello en su conjunto abarca un ámbito más amplio que meramente el tiempo del fin.

Es evidente que Elena G. de White entiende que el quinto sello es figurado. Sin embargo, cuando presenta el sexto sello, lo ve en términos literales. El seísmo de Apocalipsis 6: 12 es identificado con el terremoto de Lisboa de 1755. Las señales del sol, la luna y las estrellas están ligadas a las predichas por Cristo.[35] Son identificadas con el Día Oscuro del 19 de mayo de 1780 y la lluvia meteórica del 13 de

31. *Review and Herald*, 17 de julio de 1900.
32. «Las voces de los que están bajo el altar [...] *siguen* diciendo [...]» (*Review and Herald*, 2 de mayo de 1893; la cursiva es nuestra. *Cf. Palabras de vida del gran Maestro*, 142-43).
33. *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 6: 1081 (*Review and Herald*, 21 de diciembre de 1897); *Comentario bíblico adventista del séptimo día* 7: 979 (Ms 39, 1906); *Testimonios para la iglesia* 5: 426-27; *Review and Herald*, 15 de junio de 1897.
34. Véase el cap. 11 de este tomo, "Los siete sellos".
35. Apoc. 6: 12-13; *cf.* Mat. 24: 29; Luc. 21: 25.

noviembre de 1833, que acaecieron en Norteamérica.[36] Por otra parte, los espectaculares acontecimientos de Apocalipsis 6: 14 son asociados con el regreso de Cristo.[37] Asimismo, el grito desesperado de los malvados, con el que piden ser ocultados de la ira de Dios y del Cordero, se entiende que tiene lugar en el segundo advenimiento de Cristo.[38]

Conclusión

Muchas de las declaraciones en las que Elena G. de White utiliza lenguaje reminiscente del Apocalipsis son a veces ambiguas. Sin embargo, sus declaraciones más claras y exegéticas apoyan la exégesis del propio texto.

36. *El conflicto de los siglos*, 35, 305-309, 333-34.
37. *Signs of the Times*, 22 de abril de 1913; *La historia de la redención*, 431-32; *Patriarcas y profetas*, 310; *Review and Herald*, 22 de septiembre de 1891; *Review and Herald*, 12 de enero de 1886.
38. *Testimonios para los ministros*, 444; *Patriarcas y profetas*, 310-11; *La historia de la redención*, 431-32; *Review and Herald*, 18 de marzo de 1880; *Review and Herald*, 12 de enero de 1886; *Review and Herald*, 28 de abril de 1891; *Review and Herald*, 18 de junio de 1901 (*Comentario bíblico adventista del séptimo día* 6: 1069-70); *Testimonios para la iglesia* 2: 38-39; etc.

Apéndice B

¿Cuándo comenzaron las setenta semanas de Daniel 9: 24?*

William H. Shea

En el primer año de Darío el medo (538 a.C.), Daniel, profeta y funcionario de la corte babilónica, se propuso ofrecer a Dios fervientes súplicas por los exiliados de Judá. En su oración (Dan. 9: 1-19), Daniel suplicó al Señor que perdonara a su pueblo rebelde y lo devolviera a su tierra y a su capital. Buscó en el Señor el cumplimiento de sus promesas a los profetas de que Jerusalén y su templo serían reconstruidos tras la destrucción que habían sufrido.

Dios contestó la oración de Daniel. Se encargó de que Ciro devolviese a su pueblo a su patria (Esd. 1, 2), reconstruyese el tempo (Esd. 5, 6) y acabase reconstruyendo la ciudad de Jerusalén (Neh. 1-5; 6: 15-16). Y Dios fue más allá de las súplicas de Daniel. Mediante la palabra profética transmitida por Gabriel (Dan. 9: 21-23), Dios dio a Daniel instrucciones sobre el Mesías que había de llegar a su pueblo después de que la ciudad y el templo fuesen reconstruidos.

En esta profecía, Dios designó el momento en que aparecería el Mesías. Había de partir del acontecimiento por el que Daniel venía orando: la reedificación de Jerusalén. Gabriel dijo a Daniel: «Por lo tanto, sabe y entiende que, desde la salida de la palabra para restaurar y edificar Jerusalén hasta el Mesías Príncipe habrá siete semanas, y sesenta y dos semanas: la calle se volverá a edificar, y el muro, incluso en tiempos turbulentos» (Dan. 9: 25, traducido por el autor).

Evidentemente, esta notable profecía es un hito profético de primer orden. Ofrece un valioso criterio mediante el cual el verdadero Mesías podría ser distinguido de los falsos. Si una persona que pretendiera ser el Mesías no se presentaba en el momento preciso, no podía ser el auténtico Mesías. Dada la significación capital de esta profecía,

*Copyright © 1991 del autor, usado con permiso. Reimpreso del *Journal of the Adventist Theological Society* 2/1 (1991), 115-38.

haremos bien en prestar atención minuciosa a sus detalles. El centro de atención secundario de nuestro estudio de esta profecía estará en la duración del tiempo implicado; nuestro centro de atención principal estará en su punto de inicio. Empezaremos abordando brevemente la duración del tiempo.

El lapso temporal

A. Duración. El primer asunto con el que hay que lidiar en lo referente a la duración del período tiene que ver con las unidades con las que había de medirse. Las traducciones más antiguas, como la KJV inglesa o la RV española, traducían la palabra aquí presente como "semanas", mientras que algunas más recientes, como la NIV inglesa, prefieren la traducción de "sietes" (*sevens*). El efecto neto de ambas traducciones es la misma duración, porque los comentaristas que prefieren la traducción de "sietes" reconocen que son sietes de años.[1] Para quienes retenemos la traducción más antigua de "semanas", cada una de las semanas está compuesta por siete días proféticos, y cada día profético se toma como un año histórico según el principio hermenéutico apocalíptico de un día por año (véanse Eze. 4: 6; Núm. 14: 34).[2] Por ello, la única diferencia real entre las dos escuelas de pensamiento es si es preciso o no invocar aquí el principio día-año. En ambos casos, el número total de años resultantes es 483 años [(7 + 62) × 7 = 483]. Aunque la traducción de la crucial palabra es de interés, no es preciso que nos entretengamos con ella, porque la evidencia lingüística relevante para la cuestión sigue favoreciendo la traducción "semanas".[3] Hasta la NIV pone «semanas» en el margen.

B. Puntuación y división. El otro asunto relacionado con la duración del lapso anterior a la llegada del Mesías tiene que ver con la pun-

---

1. L. Wood, *Commentary on Daniel* [Comentario sobre Daniel] (Grand Rapids, 1973), 247. Wood da cuatro razones fundamentales por las que mantiene que cada unidad de los "sietes" debería ser interpretada como un año literal e histórico.
2. Para una presentación amplia del principio día-año en su aplicación a las profecías cronológicas apocalípticas, véase mi estudio del cap. 3 de *Selected Studies on Prophetic Interpretation* [Estudios selectos sobre interpretación profética], colección DARCOM, tomo 1 (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1982), 56-88.
3. *Ibíd.*, 74-77.

tuación. ¿Debería traducirse el pasaje de tal modo que indique que las siete semanas y las sesenta y dos semanas van juntas como una unidad compuesta, o de tal modo que se apliquen a dos acontecimientos diferentes? Algunas traducciones modernas las separan, mientras que las traducciones más antiguas las mantienen unidas. Hablando del príncipe, la RSV inglesa y la NVI española dicen que habría «siete semanas». Después, tras insertar un punto para concluir la frase, comienza una nueva frase: «Después de eso, habrá sesenta y dos semanas más. Entonces será reconstruida Jerusalén, con sus calles y murallas» (NVI). Esta puntuación da las siete semanas al príncipe y adjudica sesenta y dos semanas a la reconstrucción de la ciudad. Sin embargo, si los dos lapsos se mantienen juntos, entonces tanto las siete semanas como la sesenta y dos tenían que cumplirse antes de que viniera el Príncipe.

La base lógica por la que esos lapsos temporales se han separado en las traducciones como la RSV inglesa o la NVI española tiene que ver con el grado de énfasis y de peso que se le dé a la marca de puntuación llamada אַתְנָח [*ʾaṯnāḥ*] del texto hebreo tal como fue puntuado por los masoretas. Hay varios problemas en esa forma de abordar la cuestión. En primer lugar, un *ʾaṯnāḥ* no es un סוֹף פָּסוּק [*sôp pāsûq*], igual que una coma no es un punto. Un *sôp pāsûq* da término a los versículos del texto hebreo, igual que un punto concluye una frase en español, pero el *ʾaṯnāḥ* se usa solo a la mitad aproximada de la frase hebrea, a diferencia de la coma, que separa sintagmas. Dividir la frase hebrea en dos frases, con un punto como separador en español, solo porque en el medio de la misma hay un *ʾaṯnāḥ* sobrepasa con mucho la significación del *ʾaṯnāḥ*, convirtiéndolo en un *sôp pāsûq*. Hacer tal cosa no está justificado por el acento hebreo y no es una buena traducción.

La naturaleza arbitraria de la puntuación de la RSV se puede corroborar con una comparación de lo que se hizo con el resto de Daniel 9. No hay más ejemplos en la traducción de la RSV de Daniel 9 en los que un *ʾaṯnāḥ* esté representado por un punto. Además, hay cuatro casos en los que la RSV ni siquiera representa un *sôp pāsûq* por un punto. La traducción RSV de Daniel 9: 1 trata un *sôp pāsûq* como un guion, el del versículo 4 como una coma, y los de los versículos 5, 20 como un punto y coma. Cuando se aquilata contra su propio criterio, lo que la RSV hizo con el *ʾaṯnāḥ* de Daniel 9: 25 no es solo una mala traducción, sino un ejemplo arbitrario de trato

diferenciado. Debiera retenerse la traducción pareada más antigua de los lapsos cronológicos. Hasta la LXX apoya la traducción pareada en este caso.

El punto de partida

De momento, nuestra conclusión es que las siete semanas y las sesenta y dos de Daniel 9: 25 van juntas como un agregado que constituye sesenta y nueve semanas o 483 años históricos hasta la llegada del Mesías. Si logramos hallar el punto de partida de este período, podremos fijar la fecha de su llegada 483 años más tarde. De modo que pasamos a analizar a continuación el importante punto de partida.

Daniel 9: 25 afirma que el punto de partida había de ser la salida de una "palabra" (hebreo דָּבָר [*dāḇār*]) para restaurar Jerusalén. Antes de buscar decretos específicos y la reconstrucción propiamente dicha, deberíamos formular algunas preguntas en cuanto al término 'palabra'.

A. El decreto. Procede estudiar el término porque algunos eruditos histórico-críticos se han empeñado en equiparar esta "palabra" de Daniel 9: 25 con la «palabra del SEÑOR que fue revelada al profeta Jeremías» (LBA), a la que Daniel alude en el versículo 2 de este capítulo.[4] Daniel estudiaba el rollo de Jeremías sobre la profecía de la desolación de Jerusalén durante setenta años. Jerusalén había de ser restaurada al final de ese período. Dado que el mensaje que se dio a Jeremías se denominó "palabra", y puesto que se usó el mismo término hebreo en 9: 25, ¿deberían equipararse? Hacerlo pondría el comienzo de los las setenta semanas allá por la época de Jeremías, aproximadamente en 593 a.C.

Este tipo de interpretación pasa por alto el hecho de que el término traducido "palabra" vuelve a usarse dos veces en Daniel 9: 23. Si hemos de buscar conexiones lingüísticas, aquí en el versículo 23 encontramos una cuyo uso es mucho más razonable que la referencia del versículo 2 a la época de Jeremías.

4. J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* [Comentario crítico y exegético del libro de Daniel] (Edimburgo, 1927), 378.

Sin embargo, aun aquí existe una diferencia entre la "palabra" de la introducción de Gabriel y la "palabra" de la propia profecía. En la primera parte del versículo 23, Gabriel dijo a Daniel que había salido (יָצָא [*yāṣā'*]) una palabra, obviamente de Dios, quien enviaba el mensaje a Daniel. El hecho de que se use la forma perfecta del verbo indica que la palabra ya había salido y que, habiendo salido, había llegado a Gabriel, quien iba a dársela ahora a Daniel. La referencia es a una acción o una comunicación pasadas que Daniel debe comprender ahora.

Sin embargo, la palabra que Daniel debe entender no es el decreto para la reconstrucción de Jerusalén. Es toda la profecía, cuya totalidad constituye esta "palabra" particular. Así, la "palabra" sobre la reconstrucción de Jerusalén formaba parte de toda la palabra o del mensaje profético en su conjunto que Gabriel llevó a Daniel. Esa palabra era una descripción de acontecimientos futuros. Y uno de esos acontecimientos futuros había de ser la salida de la "palabra" o el decreto para reedificar Jerusalén. Así, la "palabra" del versículo 25 no es ni la palabra del Señor a Jeremías, mencionada en el versículo 2, ni la palabra dirigida por Dios a Daniel por intermediación de Gabriel, a la que se alude en el versículo 23. Es algo que ha de cumplirse en el futuro. Como corroboración, observamos que el término para "salida" (hebreo מוֹצָא [*mōṣā'*]) que se usa en el versículo 25 no es el término que se emplea para la palabra del versículo 2 (hebreo הָיָה [*hāyā^h*]) ni el verbo usado en el versículo 23 (hebreo *yāṣā'*). Una diferencia adicional entre el versículo 2 y el 25 es que en el primero se alude concretamente a «la palabra del SEÑOR», en una cadena constructa con el nombre de Dios en relación genitiva, mientras que en el versículo 25 es simplemente "una palabra", sin que se empleen con ella ni nombre divino ni artículo definido.

B. El rey del decreto. El siguiente asunto que debe abordarse aquí es qué predijo la profecía que había de reedificarse. El versículo en cuestión usa el nombre específico de la ciudad, Jerusalén. Por lo tanto, no cabe duda de que debemos considerar las circunstancias en las que se reconstruyó esa ciudad. La mención específica del nombre 'Jerusalén' contribuye a evitar confusión con la reedificación del templo dentro de Jerusalén. Una ciudad no es un templo, y un templo no es una ciudad, aunque una ciudad puede contener un templo o estar ubicada cerca de uno. Esta distinción es importante

porque el decreto de Ciro de Esdras 1: 2-4 menciona específicamente la autorización para la reedificación del templo, pero no menciona la ciudad. En respuesta a ese decreto, y al decreto complementario de Darío I, de hecho, se reconstruyó el templo (Esd. 6: 14-16); pero aun después de su reconstrucción, la ciudad de Jerusalén yacía en ruinas, y esa era la condición en la que Nehemías la encontró en el año vigésimo de Artajerjes I, unos setenta años más tarde. El templo se completó el sexto año de Darío I, en 515 a.C., pero la ciudad seguía sin reconstruir en la época de Artajerjes, a mediados del siglo siguiente.

Debemos ahora intentar descubrir el decreto que tuvo el efecto de llevar a la reconstrucción de la ciudad. No fue el decreto de Ciro de Esdras 1; ni el decreto de Darío de Esdras 6, que fue, en realidad, una autorización de llevar a cabo lo estipulado en el decreto original de Ciro. Ambos decretos hablaban del templo y los dos alcanzaron su consumación definitiva cuando se concluyó el templo. Debemos buscar, después de la reconstrucción del templo, el siguiente proyecto arquitectónico importante. Hubo en realidad dos decretos, o un decreto y una autorización, que estuvieron implicados en este acontecimiento posterior, en gran parte igual que los dos decretos anteriores se centraban en el templo. Este nuevo par de resoluciones oficiales se encuentra en Esdras 7 y Nehemías 2. Las circunstancias y el contenido de estos decretos requieren un examen minucioso en nuestra búsqueda del punto de partida de la profecía cronológica de Daniel.

C. **La naturaleza del decreto.** El decreto dado a Esdras se consigna en Esdras 7: 12-26 como un decreto oficial de Artajerjes. Se cita en el texto como una copia del decreto en la lengua aramea original. Dado que el decreto de Darío en Esdras 6 contiene en realidad una reiteración del decreto antecedente de Ciro, el decreto de Artajerjes es más largo que el de Darío. Los decretos se van alargando a medida que el libro avanza. El decreto de Ciro en el capítulo 1 es el más corto, el decreto de Darío en el capítulo 6 es de longitud intermedia, y el decreto de Artajerjes en el capítulo 7 es el más largo y, por lo tanto, debería concedérsele un grado especial de importancia.

Contribuye a su importancia la amplia autoridad concedida a Esdras en este decreto. Con este decreto no solo se le dieron privilegios para pagar y ofrecer sacrificios en el templo de Jerusalén, sino

que se le dio también el poder de nombrar magistrados y jueces en la provincia de Transéufrates. La provincia de Transéufrates incluía más que Judea. Incluía toda la parte de Siria situada al oeste y al sur del Alto Éufrates. Así, mediante este decreto, Esdras recibió autoridad no solo sobre los judíos, sino también sobre personas y territorios fuera de Judea (Esd. 7: 25). También se le dio permiso para echar mano del erario de esa provincia hasta la cantidad de cien talentos de plata (véase Esdras 7: 21-22).

Entre las responsabilidades de Esdras según este decreto de Artajerjes se incluía la autorización de enseñar la ley de su Dios a judíos y no judíos por igual en todo ese mismo y extenso territorio. Para cualquiera que no obedeciese sus enseñanzas en esos asuntos, fue autorizado a ejecutar castigos que llegaban a la pena de muerte (véase Esd. 7: 25-26). Su autoridad sobre los no judíos probablemente sea la característica más notable del decreto. Debiera observarse meticulosamente la extensión y la importancia de la posición de Esdras para entender la naturaleza de su acción, que se produjo tras su llegada a Jerusalén.

Bajo este mismo decreto tuvo lugar un segundo regreso importante de judíos (Esd. 8). Era la segunda repatriación oficial a gran escala de judíos desde la conquista persa de Babilonia, habiéndose producido la primera bajo Ciro (véase Esd. 1-2). Aunque es posible que haya habido un flujo de judíos que regresaran entre ambos acontecimientos, debiera observarse la naturaleza plena y oficial de esta repatriación autorizada (véase Esd. 7: 13). Del mismo modo que una repatriación decretada oficialmente inició la reconstrucción del templo, esta segunda repatriación decretada oficialmente sirvió de estímulo para comenzar la reconstrucción de Jerusalén.

D. **Los resultados del decreto.** Llegamos ahora a la cuestión de qué hizo Esdras a su llegada a Jerusalén. Sabemos que tuvo que abordar el asunto de los matrimonios mixtos o con extranjeras (véase Esd. 9, 10), pero, ¿qué más hizo? Su otra actividad principal aparece consignada en Esdras 4: 7-16, en una carta enviada por los gobernadores occidentales a Artajerjes, el rey que había promulgado el decreto. Los gobernadores dieron la voz de alarma e informaron: «Ha de saber el rey que los judíos que de parte tuya vinieron a nosotros, llegaron a Jerusalén y edifican esta ciudad rebelde y mala. Ya levantan los muros y reparan los fundamentos» (Esd. 4: 12).

Acto seguido, los gobernadores procedieron a amenazar al rey donde más daño podía hacerle: en las arcas o en la hacienda pública: «Sepa, pues, el rey, que si aquella ciudad es reedificada y los muros son levantados, no pagarán tributo, impuesto y rentas, y el erario de los reyes será perjudicado» (vers. 13).

Es preciso considerar algunos aspectos importantes de este informe al rey. En primer lugar, el informe está consignado en una carta de los gobernadores occidentales. Se encuentra en arameo en el libro de Esdras como documento oficial de los archivos persas (véanse los vers. 7-11). No cabe duda sobre la identidad del rey al que se dirigió. El encabezado de la carta contiene el nombre de Artajerjes (vers. 11), quien permitió que un grupo de judíos regresase a Judea. Los judíos, camino de Jerusalén, se habían detenido para ver a los gobernadores (*cf.* Esd. 4: 12 con 8: 36). Esta información encaja con la autorización dada a Esdras de valerse del erario de las provincias occidentales. Sin duda, los gobernadores occidentales estarían consternados por que sus recursos se vieran reducidos por la autorización del rey. Cuando escribieron su carta, las finanzas eran lo que primaba en su mente.

Tras detenerse en su visita oficial a los gobernadores, los judíos repatriados habían proseguido su camino a Jerusalén. En Esdras 4: 12 se menciona por nombre la ciudad de Jerusalén, y, en su informe, los gobernadores se explayan en la descripción de su carácter. Lo único que cabe plantearse es de qué grupo de judíos se está hablando. El libro de Esdras da la respuesta. Con la autorización de Artajerjes, Esdras llevó un grupo de judíos repatriados desde Babilonia. A continuación, los gobernadores informaron al rey de que un grupo de judíos repatriados había acudido a ellos y habían seguido camino a Jerusalén. Puesto que no se conoce ninguna otra repatriación de judíos oficialmente autorizada en el período persa desde la época de Ciro, y, desde luego, no se sabe que haya tenido lugar ninguna más en el reinado de Artajerjes, este grupo es, sin duda alguna, el de los judíos que volvieron con Esdras. La única manera de evitar tal conclusión es postular la existencia de alguien exactamente igual que Esdras que hiciera el mismo tipo de trabajo que Esdras hizo. Son innecesarias tales conjeturas.

La conclusión lógica de que Esdras y quienes volvían con él son el grupo al que se alude en el pasaje ha sido insinuada de forma indirecta por otros estudiosos. Por ejemplo, L. W. Batten afirma:

> Observamos que los judíos objeto de denuncia en este pasaje han llegado en fechas recientes. Por lo tanto, debe de haber habido una migración importante en la época de Artajerjes, de la que no tenemos ningún otro registro [*¡sic!*]. Juzgando por sus actividades, el grupo debe de haber sido numeroso.[5]

F. C. Fensham observa que «la referencia del vers. 12 a una migración probablemente se refiera a un grupo de ciertos judíos antes de Nehemías».[6]

Una de las razones por las que algunos eruditos han tenido aversión a aceptar que Esdras fuera el dirigente de ese grupo de repatriados tiene que ver con el asunto debatido desde hace tiempo de la secuencia de Esdras y Nehemías. ¿Precedió Esdras a Nehemías, o fue precedido Esdras por Nehemías? Naturalmente, los estudiosos inseguros de la respuesta a esta pregunta también lo están en cuanto a la identidad del grupo que precedió a Nehemías en el regreso a Jerusalén durante el reinado de Artajerjes. Pero si aceptamos la idea de que Esdras precedió a Nehemías, Esdras y los repatriados con él son los únicos candidatos lógicos que cuadran con el texto. La secuencia de Esdras y Nehemías es un asunto demasiado extenso como para abordarlo aquí.[7] Baste decir que aquí aceptamos y utilizamos el orden tradicional, clásico y canónico de Esdras seguido de Nehemías. En Esdras se presenta la historia del período persa desde sus orígenes, pero Nehemías plantea únicamente sus propias experiencias durante el reinado de un Artajerjes, el mismo nombre del rey con el que termina el libro de Esdras. Y Nehemías usa una fecha posterior en el reinado de ese rey atendiendo al número de año de reinado. Esto también explica satisfactoriamente las referencias a Esdras en el libro de Nehemías (8: 1, 2, 4, 5, 6, 9, 13, RV95; y 9: 6, LXX). Si se invierte el orden de estos dos hombres, es preciso enmendar estas referencias y este relato o cambiarlos de alguna otra manera.

---

5. L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah* [Comentario crítico y exegético de los libros de Esdras y Nehemías] (Edimburgo, 1913), 173.
6. F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* [Los libros de Esdras y Nehemías] (Grand Rapids, 1982), 73.
7. *Ibíd.*, 6-9. La bibliografía sobre este asunto es muy amplia y no puede citarse aquí en detalle. Para uno de entre muchos estudios que mantiene el orden tradicional Esdras-Nehemías, véase C. G. Tuland, "Ezra-Nehemiah or Nehemiah-Ezra?" [¿Esdras-Nehemías o Nehemías-Esdras?], *AUSS* 12 (1974): 47-62.

La interpretación lógica y directa de los datos es que Esdras volvió antes que Nehemías y que estuvo presente en los acontecimientos de Nehemías 8 y 9. El libro de Esdras narra cómo llegó a Jerusalén de antemano.

Aplicando este orden a los acontecimientos descritos en Esdras 4: 12-23 (sin incluir, no obstante, el versículo 24), Esdras se convierte en la persona que dirigió la reconstrucción de la ciudad de Jerusalén tras el regreso de la oleada de exiliados que volvieron con él durante el reinado de Artajerjes I, antes de los días de Nehemías. Sin embargo, reconstruir estos acontecimientos de esta manera crea un cierto problema en el orden del texto. El regreso de los judíos que volvieron con Esdras se describe en los capítulos 7 y 8, pero la reconstrucción que emprendieron de la ciudad se describe en el capítulo 4. ¿Por qué están las cosas así de desordenadas?

Debería señalarse que hay más de una forma de organizar un libro, sea bíblico o no, y un autor no siempre tiene por qué avenirse a un orden estrictamente cronológico. También podría seguir un enfoque temático. Y eso es lo que ha ocurrido aquí. Hay un paréntesis entre Esdras 4: 5 y 4: 24 – 5: 1. El paréntesis sigue su propia narración ateniéndose a líneas cronológicas, siendo el tema o el subtema la oposición a los judíos. Esta oposición se cita en primer lugar en el reinado de Ciro en Esdras 4: 1-5, luego en el reinado de Asuero (o Jerjes) en Esdras 4: 6, después en el reinado de Artajerjes en Esdras 4: 7-23. Acto seguido, con Esdras 4: 24 el relato vuelve a la época de Darío, entre los días de Ciro y los de Asuero.

El tema tratado en esta subsección (Esdras 4) es la oposición a los judíos. En el primer caso, la oposición es a la reconstrucción del templo (época de Ciro), luego se pasa a una oposición más general (época de Jerjes) y, finalmente, una oposición a la reconstrucción de la ciudad de Jerusalén (época de Artajerjes). Fensham presentó una buena evaluación de este problema en la siguiente declaración:

> Pese a esto [el orden cronológico de los reyes persas en el capítulo 4], Rudolph supone que el Cronista no tenía ni idea de la secuencia histórica de los reyes persas y que mencionó nombres típicos que, por puro accidente, están en el orden cronológico debido. Rudolph llega a esta conclusión por el súbito cambio a Darío en 4: 24. [...] Por ello, es comprensible que los eruditos modernos, siguiendo su propia lógica, consideren sospechosa la fiabilidad de este capítulo. Sin

> embargo, hay otro tipo de lógica perfectamente legítima en cuanto al razonamiento del autor de este capítulo: se refiere en este capítulo, en orden cronológico, a los obstáculos puestos en el camino de los judíos para reconstruir el templo y la muralla de Jerusalén. Cuando abordó los problemas de la construcción del templo en 4: 1-5, acudieron a su memoria problemas similares posteriores en la reconstrucción de la muralla de Jerusalén, y por eso se insertó 4: 6-20, casi a modo de paréntesis, antes de retomar nuevamente en 4: 24ss. el argumento de la reconstrucción del templo (algo ya observado por C. F. Keil el siglo pasado).[8]

Así, hay una explicación perfectamente válida en cuanto al motivo por el que el decreto y el regreso se describen en los capítulos 7 y 8, pero la reconstrucción acometida por las mismísimas personas que regresaron en esos capítulos se describe en el capítulo 4. No hay conflicto alguno. La estructura del capítulo simplemente refleja la decisión del autor de tratar su material de forma temática y no estrictamente cronológica.

Antes de pasar a asuntos más específicamente cronológicos, surgen dos preguntas finales sobre estos acontecimientos. La primera pregunta es: ¿Por qué acometió Esdras la reconstrucción de la ciudad cuando no es mencionada específicamente en el decreto de autorización de Artajerjes? La segunda pregunta es: ¿Por qué detuvo Artajerjes la reconstrucción si la autorizó y era tan favorable a Esdras?

Para responder la primera pregunta podemos, sencillamente, aportar la prueba histórica. Esdras 4: 12, 13 indica que Esdras, en efecto, fue adelante y acometió la reedificación. No parece haberse esforzado en ocultar lo que hacía. No lo hizo clandestinamente, sino a la vista de los gobernadores occidentales. Dada la naturaleza abierta del proyecto, solo se puede decir que Esdras entendió que la reconstrucción caía dentro de la jurisdicción de la autoridad que se le había otorgado. Observador meticuloso de la ley de Dios como era —y hasta Artajerjes reparó en ello—, no intentó en modo alguno engañar a nadie en cuanto a lo que se hacía. A Esdras se le había otorgado autoridad legal y en las salas de juicio (Esd. 7: 25, 26). Típicamente, tales lugares estaban en las "puertas" de la ciudad, en las que los jueces se reunían para llevar a cabo sus actividades judiciales. Parece haber aquí una clara indicación de que Esdras

8. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 69 70.

debe de haber facilitado los locales en los que debían realizarse las actividades judiciales civiles regladas. Jerusalén era también un recinto religioso que, en cierto sentido, rodeaba la zona del templo y la autoridad de Esdras en asuntos religiosos legales de índole religiosa parece haber incluido también la reconstrucción de Jerusalén.

E. **La respuesta del rey.** ¿Qué tipo de rey era Artajerjes para revocar su propio decreto? Los historiadores lo presentan como una persona con dos caras. El ejemplo más típico de su duplicidad probablemente sea el de la suerte de Inaro, quien se rebeló contra él en Egipto. Después de la derrota de Inaro y de su captura por Megabizo, el general de Artajerjes, en 454 a.C., este le prometió protección hasta Persia y le garantizó que no sería ejecutado. Artajerjes respetó esa promesa durante unos cinco años, pero, finalmente, ante la insistencia de la reina madre Amestris, hizo que empalasen a Inaro. Megabizo se sintió tan ofendido por la perfidia del rey que encabezó una revuelta en Siria.[9]

Cronología

Pasamos ahora al asunto de la cronología de los acontecimientos. Una vez que se zanjen las cuestiones cronológicas, puede proponerse un cálculo directo de la fecha para el Mesías y puede examinarse la historia para ver en quién encaja.

La fecha para el inicio de este período de la profecía tiene que coincidir con la salida o promulgación de la palabra o el decreto que llevó al comienzo de la reconstrucción de Jerusalén. Según las interpretaciones que acabamos de exponer, el decreto que llevó a ese comienzo puede identificarse con el decreto que Artajerjes I dio a Esdras. Ahora es preciso datar ese decreto. La narración relacionada con él indica que Esdras y los repatriados con él dejaron Babilonia en el primer día del primer mes del séptimo año de Artajerjes (Esd. 7: 9), o 1/I/7. Tras un viaje de cuatro meses, llegaron a Jerusalén el primer día del quinto mes del séptimo año (vers. 10), o 1/V/7. Aquí hay en juego dos cuestiones principales: (1) las fechas absolutas del reinado de Artajerjes y (2) el tipo de calendario conforme al cual se registraron esas fechas.

9. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* [Historia del Imperio persa] (Chicago, 1948), 308-312.

A. Los años de reinado de Artajerjes. Pueden fijarse fechas absolutas del reinado de Artajerjes I gracias al conocimiento de las fechas de los dos reyes precedentes, Darío I y Jerjes. Las fechas de esos reyes son perfectamente conocidas, porque ambos personajes protagonizaron invasiones de Grecia y los historiadores griegos dataron sus reinados en términos del sistema de datación de las olimpiadas, perfectamente conocido. Además, tenemos fuentes del Próximo Oriente antiguo que incluyen papiros egipcios datados en el reinado de Artajerjes y un caudal constante de contratos contenidos en tablillas escritas en cuneiforme fechadas en el período de dominación persa sobre Babilonia. También contamos con el Canon de Ptolomeo, en el que los reinados de reyes antiguos que se remontan a mediados del siglo VIII a.C. se dataron y fijaron por medio de eclipses y cálculos matemáticos astronómicos. En otras palabras, estamos en condiciones excelentes para fijar con precisión las fechas de Jerjes y de su hijo Artajerjes, quien lo sucedió.

1. **Fuentes históricas clásicas.** Comenzaremos con algunas de las fuentes más recientes y nos abriremos camino retrocediendo en la historia. Hay al menos media docena de historiadores clásicos (grecorromanos) que mencionan algo sobre la época o las circunstancias que rodearon la muerte de Jerjes. El historiador griego Ctesias es el que más nos dice sobre las circunstancias que rodearon el asesinato de Jerjes a manos de Artabano, pero no data el acontecimiento de manera precisa.[10] Diodoro Sículo nos da una fecha más precisa para esos acontecimientos, y los data tanto mediante el arcontazgo de Atenas como mediante los años consulares romanos.[11] Estos dos tipos de años se solapan y, gracias a ello, sabemos que Jerjes fue asesinado en algún momento de la segunda mitad del año juliano 465 a.C.

2. **Una fuente astronómica egipcia.** Puesto que el calendario solar egipcio era un cuarto de día más corto que el verdadero año solar, avanzaba de forma regular en relación con el año juliano, usado para calcular las fechas a.C. Los historiadores modernos han hecho uso de esta peculiaridad para calcular fechas antiguas egipcias retrocediendo en el calendario egipcio. También el astrónomo Ptolomeo hizo uso de él

10. *Persica*, 29-31.
11. Diodoro Siculo, xi.69.1-6.

en su *Almagesto*.[12] Para el año en que murió Jerjes, 465 a.C., el día del Año Nuevo egipcio, el 1 de thot, caía en nuestro 17 de diciembre. Si Jerjes murió antes del 17 de diciembre, el segundo año de reinado habría empezado ese día; sin embargo, en vez de ello, el 17 de diciembre comenzó el primer año de Artajerjes, y ello quiere decir —según el sistema egipcio— que Jerjes murió entre el 17 de diciembre y el Año Nuevo persa-babilónico, el 1 de nisanu, en la primavera.

3. **Fuente astronómica babilónica.** Los babilonios sabían que los eclipses solares y los lunares se repetían casi exactamente en ciclos de 18 años. Los antiguos astrónomos llamaban a estos períodos "saros". Se conocen tablillas cuneiformes del período helenístico que registraban los saros en términos de los años de reinado de los monarcas.[13] Las tablas derivadas de esas tablillas cuentan esos ciclos desde el noveno año de Jerjes, pasando por el sexto año de Artajerjes, hasta el vigésimo cuarto año de Artajerjes. Aparte del hecho de que los astrónomos modernos pueden determinar cuándo tuvieron lugar esos fenómenos astronómicos, también cuentan para nosotros el número de años entre esas fechas de reinado. Así, este ciclo adjudica los 18 años entre el noveno año de Jerjes y el sexto año de Artajerjes al lapso entre 477 a.C. y 459 a.C. Esto fija el año de la muerte de Jerjes y del acceso de Artajerjes al trono en 465 a.C.

4. **Fuentes históricas judeo-egipcias.** Los papiros del siglo V a.C. escritos en arameo por los mercenarios militares judíos al servicio persa en la isla de Elefantina, en Egipto, nos aportan valiosa información adicional histórica y cronológica. Estos documentos contienen fechas que siguen tanto el calendario egipcio como el persa-babilónico, produciéndose un solapamiento entre ambos. Las intersecciones matemáticas en las que esos dos calendarios variables se cruzan entre sí con fechas dobles ayu-

12. Para un análisis detallado de Ptolomeo y de otras obras antiguas en relación con este problema, véase J. Neuffer, "The Accession of Artaxerxes I" [La llegada de Artajerjes I al poder], *AUSS* 6 (1968): 60-87.

13. Pueden encontrarse estudios básicos de las tablillas de saros en J. N. Strassmaier, "Einige chronologische Daten aus astronomischen Rechnungen" [Algunos datos cronológicos obtenidos de cálculos astronómicos], *ZA* 7 (1892): 197-204, e ídem, "Zur Chronologie der Seleuciden" [De la cronología de los seléucidas], *ZA* 8 (1893): 106-113.

dan a fijar las fechas de los reinados de los monarcas durante los cuales se escribieron esos documentos. Un caso de especial importancia para el asunto que nos ocupa es el Papiro Cowley número 6, que se dató tanto en el año vigésimo primero (y último) de Jerjes y en el año ascensional de Artajerjes.[14] Lo dicho en el documento sobre el día y el mes fija su redacción en el 2 de enero de 464 a.C. el propio texto indica que la muerte de Jerjes se había divulgado por Egipto para entonces. Dado que en esa época existía ya un sistema de correos persas a caballo, la difusión de esa noticia en Egipto puede ubicarse a finales de 465 a.C. Esto apoya las otras indicaciones de que Jerjes murió al final de ese año, al final mismo de 465 a.C. (En la sección anterior reseñamos la evidencia de que murió después del 17 de diciembre de 465 a.C.).

5. **Fuentes históricas babilónicas.** La producción de tablillas con contratos por parte de los escribas babilónicos prosiguió bajo los reyes persas, pero nuestras fuentes tienen tendencia a ser menos numerosas cuando nos acercamos a los reyes persas posteriores de ese período. Por ello, esas tablillas no han resultado todo lo útiles que habríamos deseado en lo referente al establecimiento de la fecha precisa de la transición entre Jerjes y Artajerjes, a pesar de la reciente publicación de colecciones adicionales de esas tablillas[15] y de los catálogos de colecciones inéditas de esas tablillas.[16] Sin embargo, sí que confirman abundantemente el modelo establecido previamente, que indica que 465 a.C. fue el año vigésimo primero y último de Jerjes y que el primer año de reinado completo de Artajerjes I comenzó el 1 de nisanu

14. A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.* [Papiros arameos del siglo V a.C.] (Oxford, 1923). El Papiro N° 6 aparece en las páginas 15-18 de esta obra.
15. *Cuneiform Texts from the Babylonian Tablets in the British Museum* [Textos cuneiformes de las tablillas babilónicas del Museo Británico], tomos 55, 56 y 57 (Londres, 1982). Estos tres volúmenes presentan una extensa colección de tablillas neobabilónicas inéditas hasta hace poco.
16. Ya se ha catalogado la voluminosa colección de Sippar de tablillas neobabilónicas de contratos, pero la mayoría de las tablillas siguen inéditas. Para el catálogo, véase E. Leichty, *Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum, vol. VI: Tablets from Sippar 1* [Catálogo de tablillas babilónicas en el Museo Británico, tomo VI: Tablillas de Sippar 1] (Londres, 1986); y E. Leichty y A. K. Grayson, *ibíd., vol. VII: Tablets from Sippar 2* [tomo VII: Tablillas de Sippar 2] (Londres, 1987).

en la primavera de 464 a.C. La reciente publicación de tablillas astronómicas de los años undécimo y duodécimo de Artajerjes I ha proporcionado un apoyo aún más preciso a ese mismo modelo cronológico.[17]

6. **Resumen sobre las fechas de reinado de Artajerjes.** En resumen, podemos decir que hay varias líneas cronológicas muy importantes que inciden en la datación de los años de reinado de Jerjes y en los de su hijo Artajerjes I. El conocimiento de estas fechas nunca se perdió, porque fueron conservadas por los historiadores clásicos de Grecia y Roma y en las tablas del *Almagesto* de Ptolomeo. Estos documentos indican claramente que 465 a.C. fue el año vigésimo primero y último de Artajerjes y que 464 a.C. fue el primer año oficial completo de Artajerjes I. Los descubrimientos arqueológicos de finales del siglo XIX y del siglo XX han proporcionado amplia confirmación de la precisión de esos cálculos. Se ha hallado apoyo para esas fechas en los papiros de Elefantina y de una forma más general pero, peso a ello, sumamente precisa en las tablillas de saros y en las tablillas babilónicas de contratos provenientes del período persa. No es preciso que nadie familiarizado con las fuentes cronológicas disponibles dude de que tengamos establecidos con precisión los años de reinado de Artajerjes I. De hecho, las fechas están tan bien establecidas en la argamasa de esas fuentes, que es difícil imaginar algún tipo de descubrimiento futuro que pudiera alterarlas de algún modo.

B. El calendario para el cálculo de los años del rey. Habiendo establecido las fechas absolutas para el reinado de Artajerjes, pasamos ahora a la cuestión de cómo usaban los judíos de la época de Esdras los métodos contemporáneos de datación. Esdras, que vivió en tiempos de ese mismo Artajerjes como ciudadano de Babilonia, sabía muy bien cuándo Jerjes fue asesinado y cuándo Artajerjes se sentó en el trono. Por ello, cuando dató su propio regreso a Judea en el séptimo año de Artajerjes (Esdras 7), estaba haciendo uso de esta información cronológica viva, activa y en curso. La única cuestión es si usó esa información según el sistema persa y babilónico de datación, o según su propio calendario judío.

17. A. J. Sachs y H. Hunger, *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia, vol. I: Diaries from 652 to 262 B.C.* [Diarios astronómicos y textos afines de Babilonia, tomo I: Diarios de 652 a 262 a.C.] (Viena, 1988).

La diferencia puede ilustrarse de forma bien sencilla. El año del calendario babilónico empezaba el mes de nisanu (nisán en hebreo), en la primavera del año, marzo-abril en nuestro calendario. Si Esdras hubiera seguido el sistema babilónico, que siguió usándose por los reyes persas, habría considerado que los años de reinado de Artajerjes, incluido el séptimo año, mencionado en Esdras 7, empezaban en la primavera. En cambio, había un calendario civil judío que empezaba en el otoño, el 1 de tisri (tashritu para los babilonios). En el caso que estamos considerando, ello nos da una diferencia de seis meses.

Si Esdras computaba los años de Artajerjes según el sistema persa-babilónico, su primer año de reinado habría empezado en la primavera de 464 a.C. Sin embargo, si Esdras computaba los años de Artajerjes según el año civil judío, su primer año habría empezado en el otoño de 464 a.C. En ambos sistemas, el primer año *de reinado* de un monarca comenzaba el día de Año Nuevo del sistema. El período entre el momento en que moría un rey y aquel en que un nuevo rey llegaba al trono en su primer día de Año Nuevo se denominaba el año *ascensional* de este. En Esdras y Nehemías solo nos encontramos años de reinado.

Estas consideraciones afectan la fecha para el comienzo de la profecía de las setenta semanas, porque hemos considerado que el decreto de Esdras 7 representa la salida de la "palabra" en respuesta a la cual comenzó la reconstrucción de Jerusalén. Esdras dice que salió de Babilonia el 1/I/7 de Artajerjes y que llegó a Jerusalén cuatro meses más tarde, el 1/V/7 de Artajerjes (véase Esd. 7: 7-9). Si dio estas fechas según el año persa-babilónico de primavera a primavera, cayeron en la primavera y el verano de 458 a.C. Entonces, el decreto se habría promulgado antes del 1 de nisán de 458 a.C., o en algún momento del sexto año de Artajerjes, 459-458 a.C. Sin embargo, si estos acontecimientos se calculan según el año civil judío que comenzó el 1 de tisri en el otoño de 458 a.C., el decreto probablemente se habría promulgado durante ese invierno de 458-457 a.C., y el viaje habría tenido lugar durante la primavera y el verano de 457 a.C. (En el caso del año de otoño a otoño, los números de los meses no cambian. Discurren así: VII, VIII, IX, X, XI, XII, I, II, III, IV, V, VI).

En resumidas cuentas, si Esdras usó el calendario persa-babilónico, el decreto y el regreso ocurrieron en 458 a.C.; por otra parte,

si Esdras dató el decreto y el regreso conforme al año civil judío, cayeron en 457 a.C. ¿Cuál de estas dos alternativas es correcta y por qué? Como revelarán los párrafos siguientes, la evidencia abrumadora está a favor de que Esdras usara el calendario judío de otoño.

1. **El calendario judío de otoño durante la monarquía unificada.** En primer lugar, debería señalarse que en el antiguo Israel se usaban dos calendarios: el calendario religioso, que comenzaba, igual que el calendario babilónico, en primavera, y el calendario civil, que empezaba en otoño. El Año Nuevo judío, *Rosh Hashaná*, que sobrevive en la actualidad en el calendario litúrgico de las sinagogas, es una reliquia del calendario civil. El uso del calendario de otoño con fines civiles o políticos se remonta a la época de Salomón. Tal como demostró de forma tan solvente E. R. Thiele, los años de reinado de Salomón, en su aplicación a la crónica de la edificación de su palacio y del templo, se dataron con un calendario de otoño.[18]

2. **El calendario judío de otoño durante la monarquía dividida.** Cuando comparamos entre sí los diversos sincronismos y las crónicas de los años de reinado en 1-2 Reyes, vemos que el uso del calendario de otoño predominó en el sur, en el reino de Judá, mientras que en el reino septentrional de Israel se empleaba más habitualmente el calendario de primavera.[19]

3. **El calendario judío de otoño al final de la monarquía dividida.** El uso del calendario de otoño en Judá puede ser dilucidado con especial detalle al final del reino de Judá, durante los años de sus últimos reyes, cuando fueron avasallados por Nabucodonosor y sus tropas babilónicas. Puede demostrarse especialmente bien el uso de un calendario de otoño en los anales de 2 Reyes porque el texto bíblico no solo da los años de los reyes de Judá involucrados, sino que da también algunas referencias a los años del rey Nabucodonosor. Con la publicación de las cró-

18. Los textos bíblicos implicados son 1 Rey. 6: 1, 37-39; 7: 1. Para una presentación detallada de las fechas de estos pasajes y la manera en la que encajan mejor en un calendario de otoño que en uno de primavera, véase E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* [Los misteriosos números de los reyes hebreos] (Grand Rapids, 1965), 28-30.

19. *Ibíd.*, 18-20, 30.

nicas reales del propio Nabucodonosor hasta el año 593 a.C.,[20] es posible comparar las fechas de la Biblia con las de esas crónicas. Cuando se lleva a cabo tal comparación, puede demostrarse que, para el cálculo de esas fechas, el autor de 2 Reyes usaba, en realidad, el calendario de otoño de los judíos.[21] Solo así pueden armonizarse esas fechas bíblicas y extrabíblicas.

El uso del calendario de otoño para los años civiles o de reinado de los monarcas que reinaron en Jerusalén puede demostrarse desde el comienzo, por las fechas bíblicas de Salomón. Su uso continuó durante la monarquía dividida, según demuestran los sincronismos de la crónica bíblica, y son inmediatamente evidentes cuando se comparan con una fuente extrabíblica al final de la monarquía de Judá.

4. **El calendario judío de otoño durante el exilio babilónico.** El calendario de otoño siguió usándose entre los judíos exiliados en Babilonia. Ello es evidente por el sistema de datación empleado en el libro de Ezequiel, profeta que escribió desde el exilio en Babilonia. No dató sus visiones según los años de reinado de los reyes babilonios bajo los que vivió, sino que las dató según los años del exilio de los judíos. Esto resulta obvio por la fecha contenida en el título del libro, encontrada en Ezequiel 1: 2; *cf.* 8: 1; 40: 1.

5. **El calendario judío de otoño después del exilio babilónico.** Llegamos así al propio Esdras. ¿Hay alguna prueba en su libro de que usara un calendario de otoño? Desgraciadamente, no; sin embargo, tenemos precisamente ese tipo de información en Nehemías 1, 2. Dado que Nehemías fue contemporáneo y compatriota de Esdras, el uso de un calendario de otoño en el libro de Nehemías puede tomarse como prueba de peso de que también Esdras lo usó. Entonces, ¿cuál es la prueba de un calendario de otoño en Nehemías?

---

20. D. J. Wiseman, *Chronicles of the Chaldaean Kings (626–556 B.C.) in the British Museum* [Crónicas de los reyes caldeos (626–556 a.C.) en el Museo Británico] (Londres, 1961).
21. S. H. Horn, "The Babylonian Chronicle and the Ancient Calendar of the Kingdom of Judah" [La Crónica Babilónica y el antiguo calendario del reino de Judá], *AUSS* 5 (1967): 23; A. Malamat, "A New Record of Nebuchadnezzar's Palestinian Campaigns" [Nuevo documento de las campañas palestinas de Nabucodonosor], *IEJ* 6 (1956): 148.

En el primer capítulo de Nehemías se nos presentan las circunstancias en las que se encontraba Nehemías en la corte de Artajerjes. Había recibido noticias recientes de que Jerusalén había sido dañada y quemada (véase Neh. 1: 1-3). Hay que remarcar que se trataba de noticias recientes de acontecimientos recientes. Nehemías no hablaba de lo que Nabucodonosor hizo en la ciudad más de un siglo antes.

Si entendemos que Esdras ya había puesto en marcha la reconstrucción de la ciudad cuando volvió (véase Esd. 4: 12-16), la causa de la inquietud de Nehemías habría sido algún ataque posterior contra la ciudad. Viendo la aflicción de Nehemías, el rey preguntó qué la causaba. Cuando lo supo, el monarca lo autorizó a partir hacia Jerusalén y ocuparse personalmente de la situación de aquel lugar.

Resulta de interés cronológico en este relato la manera en la que se formulan las dos fechas involucradas. Nehemías 1: 1 data la recepción por parte de Nehemías de la noticia sobre Jerusalén en el mes noveno del año vigésimo de Artajerjes. Naturalmente, la autorización dada a Nehemías para que se ocupase de esos asuntos se produjo después; sin embargo, según Nehemías 2: 1 se dio ¡en el mes *primero* del mismo año vigésimo de Artajerjes! Solo puede haber una manera de explicar históricamente esas fechas tal como están; concretamente, que fueron calculadas basándose en un año de otoño a otoño que empezaba el séptimo mes: porque, como señalamos unos párrafos más arriba, en el año de otoño a otoño los meses se numeraban VII, VIII, IX, X, XI, XII, I, II, III, IV, V, VI. Así, en el año de otoño a otoño el primer mes ocurría seis meses *después* del séptimo mes.

Tal como está el texto, y esta es la base sobre la que fundan sus conclusiones los eruditos, estas fechas de Nehemías 1, 2 presentan la prueba de mayor peso posible de que Nehemías usó un calendario de otoño a otoño y de que, por lo tanto, es sumamente razonable llegar a la conclusión de que su colega contemporáneo Esdras hiciera lo mismo.

6. **El calendario judío de otoño durante el exilio egipcio contemporáneo.** En los papiros elefantinos, una segunda tanda de los cuales se publicó en 1953, se encuentra una última línea de

evidencia complementaria. Entre esos papiros hay uno que tiene implicaciones directas para el tipo de año de reinado que empleaban los judíos que estaban al servicio de la corona en Egipto. El papiro Kraeling número 6 contiene fechas que lo ubican en el mes de tamuz, cuarto mes del año judío (o julio) de 420 a.C. El papiro Kraeling número 7 está datado en tisri (u octubre) del mismo año 420 a.C. Sin embargo, el número del año de reinado de Darío II, en el que se escribieron esos textos, cambia entre los textos del año 3 del papiro de julio al año 4 del papiro de octubre. Este cambio significa que el número del año del rey, según la costumbre de las personas que escribieron esos papiros, cambió con el Año Nuevo de otoño, el 1 de tisri, en vez de hacerlo en el Año Nuevo de primavera, el 1 de nisán.

Esto fue examinado y explicado de forma detallada por Siegfried Horn[22] en su estudio de esos textos y de otros afines. Así, mientras Esdras y Nehemías usaban el calendario judío de otoño en sus documentos, otros judíos exiliados en Egipto también lo usaban un cuarto de siglo después en su rincón de la diáspora.

7. **Resumen del uso del calendario judío de otoño.** Resumiendo, puede observase que la monarquía hebrea empezó usando el calendario de otoño para los años de reinado de Salomón y que siguió usándolo en el reino de Judá. Su uso queda demostrado específicamente mediante una comparación entre 2 Reyes y documentos extrabíblicos del fin de la monarquía. Los judíos llevaron consigo al exilio de Babilonia su calendario de otoño y siguieron usándolo allí, como ponen de manifiesto las fechas de Ezequiel. En el período posexílico Nehemías, colega de Esdras, aporta una prueba textual directa del uso de este tipo de calendario. Otros exiliados de otras zonas siguieron usando el mismo calendario de otoño. Por ello, la conclusión de que Esdras usase un calendario de otoño a otoño para las fechas de su libro descansa en un cimiento muy sólido. Esto significa que «el séptimo año del rey Artajerjes» de Esdras 7 es el 457 a.C., no el 458 a.C., como ocurriría si hubiese usado un calendario de primavera.

22. S. H. Horn y L. H. Wood, *The Chronology of Ezra 7* [La cronología de Esdras 7] (Washington, DC, 1953).

C. **Conclusiones sobre la cronología.** Mediante estos dos procedimientos cronológicos —la búsqueda de la fecha absoluta de los años de reinado de Artajerjes y el análisis de la cuestión del tipo de calendario que Esdras usó—, hemos llegado a 457 a.C. como fecha del decreto de Artajerjes contenido en Esdras 7. Dado que este fue el decreto que llevó al comienzo de la reconstrucción de la ciudad de Jerusalén, llegamos a una fecha absoluta para lo especificado en la profecía de Daniel 9: 25. Ahora podemos parafrasear ese pasaje para identificar su punto de inicio de la siguiente manera: «Desde la salida de la palabra (el decreto de Artajerjes I) para restaurar y reedificar Jerusalén (por Esdras según el decreto de Esdras 7 y las acciones de Esdras 4), en 457 a.C....»

D. **El decreto de Nehemías.** Es preciso abordar dos cuestiones finales en relación con el "decreto" de Nehemías consignado en Nehemías 2. La primera tiene que ver con su relación con el decreto antecedente de Esdras. Nehemías recibió una carta que lo autorizaba a recibir reconocimiento y auxilio para las tareas que el rey le permitió llevar a cabo. Tuvo el efecto neto de un decreto, pero no era exactamente lo mismo. La relación entre las dos comunicaciones fue la de autorización inicial y la de autorización complementaria. Lo que Esdras comenzó fue retomado y llevado a su culminación parcial por Nehemías. Como en el caso precedente del decreto inicial de Ciro en Esdras 1 y de la autorización complementaria de Darío en Esdras 6, los dos decretos de Artajerjes en Esdras 7 y Nehemías 2 pueden considerarse una pareja. En ambos casos, el decreto inicial llevó al comienzo del proyecto, pero ambos proyectos de reconstrucción requirieron una autorización complementaria para llegar a su culminación; con el templo en el primer caso y con la ciudad en el segundo.

E. **Interpretaciones alternativas.** Dado que el primer decreto del segundo conjunto, el dado a Esdras en 457 a.C., es precisamente el que llevó al comienzo de la construcción de la ciudad, para fijar el punto de inicio del período profético e histórico esbozado por Daniel deberíamos tomar como referencia ese mismo decreto. No obstante, algunos comentaristas evangélicos sostienen que tendríamos que atenernos, más bien, al año 444 a.C. (la comunicación dada a Nehemías) para comenzar este período. Sin embargo, para que este período prediga cuándo Jesús se convertiría en el Mesías, los que parten de 444 a.C. se ven obligados a acortarlo.

Un total de 483 años desde 444 a.C. se pasa de largo en al menos cinco años del ministerio y la muerte de Jesús según casi cualquier estándar.[23] No hay forma alguna de conciliar la fecha 444 a.C. con que los 490 años terminen en ningún punto cercano al momento de la muerte de Cristo.

Conclusión

Cuando se llevan a cabo los procedimientos descritos anteriormente, puede verse que la profecía de las 69 semanas o de los 483 años históricos totales de Daniel 9 culmina el año 27 d.C. La pregunta final de este estudio es: ¿Qué significan las palabras «hasta el Mesías Príncipe»? Deberían indicar el momento de la llegada del Mesías. Debería repararse meticulosamente en qué es un Mesías. Según su raíz verbal, Mesías significa ungido. Así, el Mesías es alguien que es ungido. Antes de ungirla, la persona implicada no era aún plenamente el Mesías. Por ello, no hablamos del tiempo del nacimiento del Mesías ni del momento de su muerte. Hay una persona, solo una, que cumple este requisito: aquella que fue ungida como Mesías el año 27 d.C., Jesús de Nazaret. Su unción en el río Jordán, tanto por parte de Juan el Bautista como por parte de su Padre celestial, tuvo lugar en el año quince de Tiberio César según Lucas 3: 1, 21, 22. Aunque hay otras formas posibles de computar ese año del reinado de Tiberio,[24] es, desde luego, un procedimiento razonable y estándar, aceptado por muchos comentaristas, cronógrafos e historiadores, calcularlo desde el año 12 d.C. Utilizando ese procedimiento y comenzando desde el punto de inicio de 457 a.C., establecido anteriormente, llegamos a una persona específica, a la que podemos identificar con el Mesías de

23. Puede encontrarse una reseña excelente de la forma en que los comentaristas evangélicos han tratado estas fechas, con una crítica, en Gerhard F. Hasel, "Interpretations of the Chronology of the Seventy Weeks" [Interpretaciones de la cronología de las setenta semanas], en *Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy* [Las setenta semanas, el Levítico y la naturaleza de la profecía], colección DARCOM, tomo 3, ed. F. B. Holbrook (Washington, DC: Biblical Research Institute, 1986), 3-64; véanse especialmente las págs. 14-21 para el tipo de cálculos citados anteriormente.

24. Para las distintas formas en que se calcularon los años del reinado de Tiberio, véase J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* [Manual de cronología bíblica] (Princeton, Nueva Jersey, 1964), 259-72. Obsérvese que al menos cuatro o cinco de las soluciones planteadas llevan a 27 d.C. como fecha del comienzo del ministerio de Jesús.

esta profecía: Jesucristo. En otras palabras, el establecimiento de 457 a.C. como punto de inicio de la profecía de las setenta semanas de Daniel 9 es uno de los indicadores más poderosos entre las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento de que Jesús de verdad fue quien dijo ser.

Índice general alfabético

A

alusiones, 97-111
  a fuentes neotestamentarias, 108-111
  a fuentes veterotestamentarias, 97-108
    directas, identificación y clasificación de, 101-111
    ecos, 100-101
  al santuario (ritual), 133-137
  en los sellos, 249-252, 287-289
ángel (Apoc. 10)
  cumplimiento histórico, 383-386
  descripción/identificación, 337-349
  similitudes con Dan. 10 y 12, 347-349
Apocalipsis 4-6, exégesis de, 237-290
Apocalipsis 7, exégesis de, 291-330
Apocalipsis 10, exégesis de, 333-386
Apocalipsis 12, exégesis de, 404-413
Apocalipsis 13: 1-10, exégesis de 414-423
Apocalipsis, libro de
  características y marco del, 86-96
  cuestiones del, informe del CDA, 207-215
  debates actuales sobre (sellos/trompetas), 217-235
  ocho visiones básicas, análisis de, 43-57
  propósito y tema, 33-34
  uso de Elena G. de White del, 173-192
apocalíptica
  características generales, 14-23
  comparada con la profecía clásica, 20-21
  continuidad vertical/horizontal, 16-23
    asunto de la condicionalidad, 25-26
    asunto del cumplimiento reiterado, 23-25
  simbolismo de la, 26-33, 85-115
  visión general, 14-26

C

CDA, informe, cuestiones del Apocalipsis, 207-215
144,000 y la gran multitud, puntos de vista sobre los, 317-323
cuadros
  Alusiones al AT en Apoc. 4, 287
  Alusiones al AT en Apoc. 5, 288
  Alusiones al AT en Apoc. 6, 289
  Cuádruple subestructura escatológica de la tipología, 154
  El apocalipsis sinóptico y Apoc. 6, 290
  Enlaces verbales entre Dan. 11: 31 y 12: 11, 401, 402
  Enlaces verbales entre Dan. 11: 32-35 y 12: 7-10, 399, 400
  Estructura quiástica de los sellos, 297-298
  Estructuras envolventes, 83
  Estructuras paralelas en las ocho visiones fundamentales, 46-47

Fiestas de Levítico 23: Aspectos tipológicos en el NT, 155
Interpretación tipológica del AT, 153
La estructura quiástica del libro de Apocalipsis, 44-45
La temática del "éxodo de Egipto"/"caída de Babilonia", 76
La unidad de Apoc. 13: 1-10, 420
Los sellos y el apocalipsis sinóptico comparados, 212
Relaciones cronológicas (Apoc. 10: 6), 376
Secuencias recapitulatorias (Apoc. 4-14), 40
Situación de los elementos temporales en Daniel, 397
Tipología bíblica: Visión general de temas, 152
Visión general de la estructura y el contenido del Apocalipsis, 56-57, 60-60
457 a.C., verificado, 443-466
cumplimientos duales/múltiples, asunto de los, 23-25, 179-186, 387-425

D

Daniel (9: 24), ¿cuándo comenzaron las setenta semanas? 443-466
Daniel (12: 5-13), lapsos cronológicos, 387-404
Daniel, libro de
alusiones del Apocalipsis al, 166-168
relación con el Apocalipsis, 157-172
uso de Elena G. de White del, 173-192
uso neotestamentario del, 159-166
Dan. 2, 159-162
Dan. 7, 162-164
Dan. 9, 164-166
DARCOM, *véase* CDA
debates actuales (sellos/trompetas), 217-235
diagramas, *véase* cuadros

E

escenas introductorias
relación con el mensaje subsiguiente, 138-142, 221-223, 230-231
resumen e importancia de las, 59-83
estructuras literarias (quiasmos), 34-41, 220-221, 296-299
cómo se determinan, 36-40
en ocho visiones básicas, 43-57
importancia para la interpretación, 40-41, (secuencia de 7 segmentos, 221-223), 243-245, 296-299, 409-413
tipología del santuario implicada en, 132-142

F

fiestas, ciclo anual de las, 142-150, 225-228
futurismo
aplicado a los lapsos cronológicos, 393-394, 405-406, 414
aplicado a los sellos, 272-274
método del, 5-7, 207-208

G

gran multitud y los 144,000, puntos de vista sobre la, 317-323

H

historia repetida (no profecía), 179-184

historicismo
aplicado a los lapsos cronológicos, 394-395, 408-409, 414-415
aplicado al primer sello, 274-275
método del, 4-5, 19-23, 207-208
uso del, por parte de Elena G. de White, 174-179, 192

I

idealismo, interpretación de los períodos cronológicos (Apoc. 12), 406-408
interpretación
estructura literaria, impacto en la, 13-14, 34-83
métodos de, 4-8, 19-23
principios de, 3-41, 209-211
reglas especiales para la apocalíptica, 13-33, 209-215
reglas generales de, 9-13, 209-211
relación con la exégesis y la teología, 8-9
simbolismo, interpretación del, 26-33, 85-115
tipología del santuario, perspectivas para la, 117-155
intérprete, su uso de los escritos de Elena G. de White, 193-204
ilustración de principios, 200-204
principios básicos, 197-200
introducciones victoriosas, análisis de las, 59-83

J

Jerusalén, declaraciones de Elena G. de White sobre, interpretación de las, 184-186
juramento del ángel (Apoc. 10), 355-358

L

lenguaje profético, uso no expositivo de Elena G. de White del, 186-191
"librito/rollo" (Apoc. 10), 343-345, 376-383
identidad del, 355-356, 436-438
libro, *véase también* rollo

M

maldiciones del pacto, y los sellos, 265-267, 293-294
mensaje del ángel fuerte, 358-386

P

pacto, temas/alusiones (Apoc. 1-7), 292-296
preterismo
aplicado a los lapsos cronológicos, 390-393, 405, 414
aplicado a los sellos, 271-272
método del, 5, 207-208
profecía, clásica, concepto de los "dos focos", 20-23

Q

quiasmo, estructura literaria, 34-46, 220-221, 296-299

R

rollo sellado (Apoc. 5), afirmaciones de Elena G. de White sobre el, 436-438

S

secuencias lineales/de recapitulación, 137-138
sellamiento, el, 301-307
características de los sellados, 323-327
sellos, profecía de los, 211-214, 228-229, 237-290, 438-441
alusiones al pacto en la, 294-296
consenso de los pioneros/nuevas interpretaciones, 218-219

debates actuales sobre la, 228-229
escena del trono, ubicación en el tiempo, 228-229, 238-245, 268-271
escena introductoria del santuario a la, 245-264
estructura quiástica de la, 296-299
ruptura de los sellos, 265-285
simbolismo, 26-33, 85-115

T

templo, iconografía del, su importancia, 74-76
tiempo, no más (Apoc. 10), profético, 359-376
tipología del santuario, 121-155
ciclos de fiestas, 142-150, 224-228
escenas introductorias, 132-142, 221-224
tipología general, características de la, 119-121
tribulación, la gran, 299-301
trompetas, profecía de las, 214-215
debates actuales sobre la, 230-235
problema del sello de Dios (9: 4), 232-235
truenos, siete (Apoc. 10), 349-355

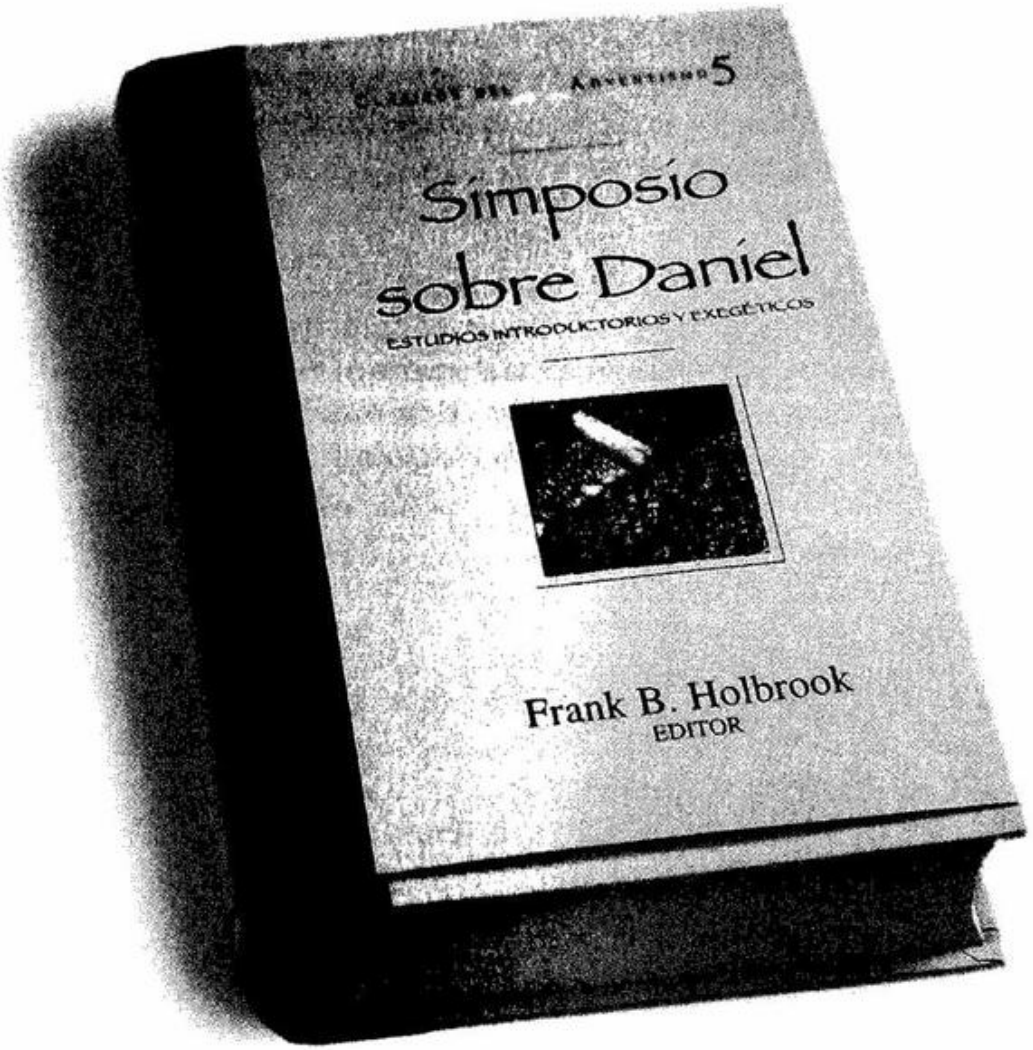
V

visiones básicas, ocho, análisis de su patrón, 46-57

W

White, Elena G. de
uso de, de Daniel y el Apocalipsis, 173-192
uso de, por parte de sus intérpretes, 193-204
ilustración de principios, 200-204
principios básicos, 193-200
y Apoc. 4-6, 429-441
rollo (Apoc. 5), 436-438
significación escatológica de Apoc. 5, 431-435

Complete la colección



Otros títulos de esta misma colección:

CLÁSICOS DEL ADVENTISMO 6

Símposio sobre Apocalipsis -I

Frank B. Holbrook
EDITOR

«El Señor bendecirá a todos los que con humildad y mansedumbre traten de comprender lo que se revela en el Apocalipsis. Este libro presenta en forma tan vívida escenas de inmortalidad y está tan lleno de gloria que todos los que lo lean y escudriñen con fervor recibirán la bendición prometida a aquellos que "oyen las palabras escritas de esta profecía, y guardan las cosas en ella escritas" (Apoc. 1: 3)» ***Testimonios para los ministros,*** **p. 114.**

SIMPOSIO SOBRE APOCALIPSIS -I es la mejor herramienta que existe en español para quienes desean escrudiñar y comprender el último libro de la Biblia. Sus artículos, escritos por especialistas de todo el mundo, ofrecen la más autorizada interpretación a los pasajes más problemáticos del Apocalipsis.

Esta obra aborda temas tan importantes como:

- Los principios fundamentales de interpretación del libro de Apocalipsis
- Cómo interpretar los símbolos
- Los servicios del santuario y su relación con el Apocalipsis
- La relación entre el libro de Daniel y Apocalipsis
- Cómo usar los escritos de Elena G. de White
- La interpretación de los siete sellos
- Los santos y la gran tribulación
- Las profecías de tiempo de Daniel 12 y Apocalipsis 12 y 13

ISBN 1-57554-831-3